ميشيل فوكو

الكلماتُ وَالأشياء



Bibliothèque des SCIENCES HUMAINES

Les mots et les choses

une archéologie des sciences humaines

par

MICHEL FOUCAULT

nrf

Éditions Gallimard

مشروع مطاع صفدي للينابيع IV

ميشيل فوكو

الكلمات والأشياء

فريق الترجمة :

مطاع صفدي

د. سالم يفوت

د. بدر الدين عرودكي

جورج أبي صالح

كمال اسطفان

شارك في المراجعة :

د. جورج زيناتي

المراجعة الأخيرة وإدارة المشروع :

مطاع صفدي

مركز الانماء القومي



لبنان - رأس بيروت - المنارة - بناية الفاخوري
ص ب 135048-135072
تلكس LIBSER 22756 LE
هاتف 802941 - 802993 - 802939

1990 - 1989

على هامش النص

الحداثة البعدية

بقلم : مطاع صفدي

لا تطمح هذه الكلمة حتى أن تكون مقدمة. لأن أية مقدمة إنما تنصب فخاً لـذاتها لتغـدو جزءاً مما تقدمه؛ في حين أنها تدَّعي اختيار العتبة دون ولوج البيت. لذلك نعتبر هذه الكتابـة جزءاً من هامش على كتابة **فوكو**. فلا هي ذات طمـوح لتشرح أو تدَّعي التفسـير والتأويـل. ولا هي تعليق أو تـأويل. إذ إنَّ كـل شرح أو تأويـل إنما هـو شروع في دخـول نص مختلف، مطالب بأن يكون موازياً أو محاكيـاً للنص الأصلي. لـذلك لا يتبقى إلاَّ اختيـار موقـع الهامش لقولٍ مجزوءٍ عن الاختـلاف الذي يمكن أن يـطرأ على كتـاب (**الكلمات والأشياء**) عنـدما يتم نقله من سيـاق المشروع الثقافي الغـربي الذي نبَت فيـه وكتب عنـه وفيـه، إلى مشروع قـراءة عربية.

من هذا الهامش وحده نفتح هلالين خاصين بالقراءة العربية. ذلك أن **فوكو** وهو منهمـك حقاً بتركيـز ثورة جـديدة في قـراءة المشروع الثقافي الغـربي، لم يكن يهمه كـون هذا الكتـاب (**الكلمات والأشياء**) سيكون أخطر وثيقة لدلالة الأركيولوجيا الغربية. وهي دون أن تتوجه إلاَّ إلى ذاتها، فإنها كانت في الوقت ذاته تخاطب الطرف الآخر الذي تم بناء الأركيولوجيا الغربيـة على أساس التعارض معه دائماً، والتغلب عليه أبداً. ثمة قراءة إذن للآخر في وثيقة **فوكو** عن أركيولوجيا العقل الغربي وألعابه الخاصة بينه وبـين نفسه. لكنهـا الألعاب التي كـانت تتقاذف **الآخر** والآخرين كالكرات بين الأقدام.

وثيقة **فوكو** هذه إنما هي أخطر ما يكشف لعبة العقـل الغربي في معجـزة **اللامتنـاهي**، وفي معجزة ولادة **المتناهي**. **والآخر**، المستبعد والمنفي والمقصي، انخرط في اللعبة دون أن يدري. وقـد حان لـه الآن أن يستيقظ على مـاضي الضحية المستمـرة التي كـانها دائـماً، من أجـل أن يساهم في تحطيم اللعبة ذاتها. والخروج حقاً إلى ساحة خارج الاستقطاب.

بقدر ما كان الفكر الهيدغري في نهاية رحلة العمر، يستشعر خطر انهيار المشروع الثقافي الغربي من داخله وبفعل تغلب جانب إرادة القوى، على جانب القوة القووية، على النفحة الديونزيوسية، فإنه كان يرى في انفجار المشروع خلال ذروة التكنولوجيا، استعادة لمفهوم النهاية الكارثية الدينية، المتجلية في الدمار النووي ـ سواء كان بالحرب، أم بتسمم البيئة ـ؛ على أن هذه الكارثية هي التي ربّما تطرح البدء من جديد، تضع الكائن على طريق مختلف نحو الكينونة.

لكن حتى لو لم تحدث مثل هذه النهاية الكارثية التي سيطرت أشباحها على العقول الواعية في أواسط هذا القرن، فإن فكرة انتهاء المشروع الثقافي الغربي التي خالطت أفكار أجيال متتابعة من الفلاسفة والكتّاب الغربيين منذ أواخر القرن الماضي، ومع منعطف الحربين العالميتين الأولى والثانية، كانت تتلامح على خلفية أخرى لا تتعلق فقط بالخوف من كوارث الحروب، وصولاً إلى الكارثة النووية الشاملة، بل كان الخوف الحقيقي من كون أن تاريخ الأفكار أو وعود عصر الأنوار قد انتهى، ودخل الغرب في عصر ما بعد التاريخ. ذلك أن المشروع الثقافي الغربي كان يزيِّن إرادة القوة بإطارٍ من **الأفكار/القيم**. وكان مفهوم، شعار: **الإنسانوية**، هو مجمع هذه **الأفكار**/القيم. وكانت العقلانية الديكارتية ثم الكانطية وصولاً إلى الهيغلية، تَعِدُ شعوبَ المشروع الثقافي الغربي بتحقيق التطابق الكامل بين العقل والعالم في مستقبل قريب. غير أن ما حدث هو وقوع هذا الانشقاق والانشطار الكبير بين وعود **الأنوار** التي زالت لحساب نتائج أخرى مغايرة. وفلسفة الحداثة اعتباراً من **نيتشه**، هي التي تعلن أنه لم يكن ثمة انشطار منذ الأساس، فإن ذلك التنوير الغربي، لم يحدث تنويراً كاملاً، إنما نَقَلَ سلطة اللامتناهي من حامل إلٓهي مفارق، إلى حامل إنساني محايث. فصار على الإنسان ذاته أن يحقق إرادة القوة حتى بدون ذلك التجميل الديونزيوسي الذي رافقه خلال عصور الليبرالية الأولى.

إن سيادة التكنولوجيا جعلت حتى العلوم الإنسانية تعكس هيكلية النظام الأخلاقي الذي استبطن الميتافيزيقا التقليدية؛ بحيث غدت العلوم الإنسانية هي الوريثة اللاشرعية الحديثة للأخلاق الميتافيزيقية التي هزمتها عدمية **نيتشه**، لكنها عادت إلى الانبعاث مجدداً خلال ما يُسمى بالمناهج الوضعية في العلوم الإنسانية التي حاولت أن تثبت أنه بالإمكان الاستغناء عن الأنظمة الفكرية السابقة، لصالح نمو المعارف الجزئية والمكتسبة من معاينة الوقائع.

هنا يتدخل دور جديد لأركيولوجيا **فوكو**. فتكشف أن الخطاب المعرفي الذي تستند إليه ليس المنهجيات المعلن عنها داخل هذه العلوم، ولكنه المؤسس لدينامية البحث والسؤال عندها، إنما هو استمرار للميتافيزيقا التقليدية ذاتها، التي لم يغير عصر الأنوار من أنظمتها المعرفية شيئاً، بقدر ما أضفى عليها تسميات مستحدثة من قاموس: **الإنسان والإنسانوية**. فإن علم الإناسة ـ الأنتروبولوجيا ـ بشكل خاص، الذي يدور حول موضوع دراسة الإنسان بالذات كان يتحرك بموجب نظام معرفي ضمني يشكل خلفية الرؤية عنده لظواهره، ويحدد طرق العقلنة، والبرهنة، بحيث يبدو جلياً أن مقياس معرفة الظاهرة ليست هي الظاهرة نفسها، ليس هو ظهورها المحض، وإنما هذا الظهور مؤولاً بطريقة مختلفة تتناسب وذلك الخطاب الضمني الكامن وراء فعالية العقلنة الموضوعية. وهنا ليس هو التأويل بالمعنى الذي تقصّدته الفلسفة التأويلية من **دلتاي** إلى **غادامير**؛ بل إنه من نوع تلك الافتراضات الأولية

التي تسبق البحث ومعطى البحث. فهي ليست ذاتية الباحث بمعنى شخصيته المفردة، بقدر ما هي الذاتية الخاضعة لسلطة نظام الأنظمة المعرفية الكامن والمؤسس للمشروع الثقافي الغربي. فالأنتروبولوجيا كانت هي مثال الأنسنة المصدرة من هذا المشروع نحو الآخر. المرسلة من المركز والمركزية إلى المحيط، إلى الهامش. هنا يلعب الاختلاف دوراً معيارياً وليس معرفياً فحسب. كان خطاب المركز الموجه نحو الهامش، يقول إنه هو: المركز، والآخر هو الهامش. فالانطلاقة من مجرد تعيين هندسة الشكل أو العلاقة بين الذات والآخر، يضع حداً لقيام أي حوار بينهما. فالمركز الذي حدد موقعه كمركز فرض على الآخر أن يكون بلا مركز، لأنه ليس للدائرة سوى مركز واحد. وما التعين خارج المركز إلا هو التورط في المساحة اللامتعينة كمحيط يمكن أن يتسع إلى مالانهاية. فالمتعين الوحيد هو المركز. وبالتالي يغدو متعيناً بلا حدود مقابل لا حدود المحيط حوله الذي ليس هو محيطاً فعلاً، وإنما هامش. لأنّ كل ما ليس مركزياً إنما هو طرف آخر، هامشٌ وهامشيٌّ.

العقلنة الإنسانوية ـ نسبة إلى العلوم الإنسانوية ـ إنما تتبع هذه الخارطة الهندسية، وتؤكد أولوية شكل العلاقة على العلاقة ذاتها. فالأنتروبولوجي الغربي حين يدرس الإنسان الآخر، ليس ذلك من أجل أن يكتشفه في اختلافه الحقيقي، في مغايرته الخام، في انزياحه الخاص، وإنما يدرسه ليؤكد فيه كل ما يثبت ويعيد إنتاج مركزيته، مقابل إعادة إنتاج هامشية الآخر. ليس عند هذا الآخر ما يمكن أن يشكل مادة أي اكتشاف. وهو ليس مبعثراً وبدائياً وغريباً ومتخلفاً ومرتهناً لطقوسه وعاداته الغرائبية هكذا، إلا لأن ثمة إنساناً واحداً هو الإنسان (بالحرف الكبير) والآخر هو المختلف. اختلافه هذا يخرجه من خانة الإنسان. ومنطقة اختلافه لا تدخل في جغرافية اللامفكَّر، إذ إنَّ المفكَّر قد تجاوزه تماماً، فارقه منذ أن شرع في تأسيس تاريخه. الآخر المختلف الغرائبي الذي لا يزال له ثمة وجود هناك، إنما هو نصب من أنصاب ما قبل التاريخ. . التاريخ الغربي طبعاً، الذي لا يحق لأحدٍ أن يكون له تاريخ بهذا المعنى إلا للغربي وحده.

فالأنتروبولوجيا هو علم الإنسان الغربي بالنسبة لذاته أولاً. وعندما يدرس الآخر، فهو يعيد إنتاج نفسه عبر إخضاع الآخر لمنهجيات العلوم الإنسانية التي تعتبر المحصلة التركيبية العليا والأخيرة لتلك الميتافيزيقا الإنسانوية ذاتها التي تقود المشروع الثقافي الغربي.

غير أن ذلك لا يعني تقييماً سلبياً لتلك المنهجيات. بل كل ما هنالك أنه ينبغي وضع المنهجيات النابعة من العلوم الإنسانية الحديثة داخل إطار السياق المعرفي الذي ولدت منه. وهو ذلك السياق الذي لا يزال يتمسك بلانهائية الإنسان من جهة، وبكون الإنسان الغربي وحده، هو المرشح الوحيد ليحقق التطابق بين مشروعه الثقافي وهذا المفهوم. في حين أن القطائع الأبستمولوجية الكبرى قد تحققت في أنظمة معرفية علمية رئيسية، كالعلوم الطبيعية والاقتصاد والبيولوجيا والفقه اللغوي، وتجسّدت فيها تحولات إبستيمية رئيسية، أسقطت آليات الارتجاع من الشيء إلى تمثيله الذهني واستطاعت أن تفرض إلى حد بعيد استقلالية الشيء، وبالتالي تناهي العلاقة معه التي يعقدها الفكر معه، فإن نسيجاً متكاملاً من ميتافيزيقا اللاتناهي لا تزال تقود أبنية الأفكار الشمولية ذات العقائد الكليانية في مجال التمثيلات التاريخية والإنسانوية.

بمعنى أنه ثمة تفاوتاً هائلاً بين ما يحدث من قطائع على صعيد كل ما هو محايث وعيني، في مجالات المادة الطبيعية (العلوم الصحيحة) والمادة الحية (علوم البيولوجيا) والثروات الاجتماعية (العلوم الاقتصادية) بحيث يُعاد دمجُ المعيار المعرفي في الشيء نفسه ويتم بذلك إبراز تناهيه على أنه حقيقته، وليس مجرد تمثيل عنه؛ نقول هنا إن هناك تفاوتاً هائلاً بين ما يحدث من قطائع حقيقية في هذه الميادين المعرفية الأساسية وبين استمرارية بنية اللامتناهي في الخطاب الضمني العقلاني الذي يسود المشروع الثقافي الغربي من حيث هو أيديولوجيا شمولية كبرى وضمنية، وتقود أساسية المنطوق الحضاري، وتنعكس في مجالات العلوم الإنسانية ومنظوماتها الفكروية والأيديولوجية المقنعة. وتحدّد هكذا مرجعياتٍ رئيسيةً في مجمل العقائديات والسلوكيات؛ أي بكلمة واحدة يقع التفاوت والانقطاع، وليس «القطيعة»، بين جاهزيات المشروع الثقافي الغربي وبين **أخلاقيته**، بين الممارسات المعرفية وإنتاجاتها الهائلة على الأصعدة العلمية المباشرة، وبين العقلانية المتحكمة في المفاصل المعرفية الرئيسية للمشروع الثقافي الغربي. فالمشروع ذاته لا يزال خاضعاً لعقلانية الخطاب اللامتناهي، لا يزال ميتافيزيقياً كلاسّياً، وأما إنتاجاته، فقد أضحت من نوع الإنتاجات المضادة، التي تراكم كل يوم حصائل لامتناهية من عينيات المتناهي ومعارفه التفصيلية اللامحدودة. فبقي **علم ـ الإنسان** بحد ذاته علماً لامتناهياً، متعلقاً بذلك الطموح الذي خدعت **الأنوار** نفسها به عندما اعتقدت أنها تماهي بين الإنسان واللاهوت بإلغاء إسم اللاهوت وحده، وإدماج الدلالة الأصلية كلها تحت اسم الكائن الآخر الذي بشرت بميلاده، في حين أنها سجنته تحت قناع حديدي جديد، ووضعت له عنوان الحداثة، فوق جبهته.

* * *

لقد خدم هذا الانقطاع بين نظام الأنظمة المعرفية القائم على أيديولوجيا اللامتناهي، وبين حصائل العلوم التي اشتغلت على المتناهي واستطاعت أن تحصد ذلك التغيير الشامل والهائل في نظر المدنية الغربية الحديثة بكليتها، خدم هذا الانقطاع، بنتائجه الأخيرة، في بناء هذا التركيب المعقد المدعو بالمشروع الثقافي الغربي. ذلك أن الانقطاع بين خطاب اللاتناهي المسيطر على مستوى القيم والمعايير والعقائد في المشروع الثقافي الغربي، والمنعكس بصورة مباشرة في منهجيات العلوم الإنسانية، وبين ممارسة المتناهي في مستوى الاحتياز على المعارف التفصيلية الدقيقة في مختلف مجالات التشخيص المادي وما يشبهه، من طبيعي وحيوي واجتماعي، هذا الانقطاع المتكون من تجاور نظامين معرفيين متناقضين، داخل مشروع ثقافي واحد، لا يكاد يطيح بوحدة هذا المشروع، بالرغم من كل هذا التاريخ الحديث للحداثة وصولاً إلى لحظة الحداثة البعدية الراهنة، وما تخللته من ثورات معرفية كبرى، تحسست هذا الانقطاع، وصولاً إلى **نيتشه وهيدغر وفوكو**، **فإن فوكو** بشكل خاص، هو الذي خرج من تحت وطأة المعاناة شبه الشعرية التراجيدية عند **نيتشه**، والفلسفية الكينونية، عند **هيدغر**، إلى مرحلة إنشاء المنهج القادر على إبراز التمفصلات الخطابية وتعدديات أشكالها وآلياتها في المستويات التاريخية والأنتروبولوجية والإبستمولوجية. إنه منهج الأركيولوجيا ـ الجينالوجيا أو الجينالوجيا ـ الأركيولوجيا. وهو المنهج الذي لا يكتفي بالوصف أو التحليل، لكن مهمته هي أن يبرز، أن يكشف التمفصلات الخطابية، لا أن يحكم ولا أن يؤول. وهو منهج يرفض

صفة العلم أو العلمية، لأنه يترك ذاته حراً لتأتي ممارستُه حرةً كذلك. فهو يخترق حدود التصنيفات كلها، ويكشف فيها عن كل ما يمكن أن يؤلف وثيقة أو مشروع وثيقة، لاستنباط النشاط الخطابي لكلٍ من إرادة المعرفة مضاعفة بإرادة القوة.

إن وحدة المشروع الثقافي الغربي إنما تقوم على استمرارية هذا الانقطاع بين ميتافيزيقا اللاتناهي وبين الممارسات الخطابية المتناهية التي تظل تعكس أحوال التماهي والرفض، التداخل والتخارج مع الأصلِ الميتافيزيقي للمشروع ذاته، القائم على مزاوجةٍ نشطةٍ دائماً بين إرادتَيْ القوة والمعرفة، وهما تعبّران عن فكر اللامتناهي في حال الممارسة.

ولا شك إذا كان ثمة من تأريخ مادي لمولد الحداثة البعدية، سيكون هو لحظة الكشف عن هذا المشروع الثقافي الغربي في أوج تعارضه ووحدته الكيانية معاً، بين ميتافيزيقيته وأركيولوجيته، بين منهج للتمثيل وللتشميل، وآخر للتخصيص، بين سلطة لامتناهية لفكر اللامتناهي ومعاييره وعقائده، وبين ما لا يسمى باسم عام للمتناهي، هذا الشيء الذي لا يمكن القول عنه إلاّ بخصِيصة واحدة، وهي أنه: **المختلف**. فما أن يوصف المتناهي حتى يندرج فيما يفر منه، ويقضي عليه. ولقد عبّر عن هذا الوضع الاستحالي الدرامي تحوّلُ الفلسفة إلى استيعاب الفن، استعادة الفلسفة لخصوصية التأدية الفنية؛ ليس ذلك لأن الفلسفة تحس العجز أمام المتناهي، لكن لأن الفلسفة في ذاتها قد افتقدت تناهيها الخاص تحت تأثير خضوعها المديد القديم لخطاب العقلنة اللامتناهية التي جعلتها، لكثرة استعمالها، تعتقد أنها، أي الفلسفة، هي وهذه العقلنة حقيقة واحدة، بحيث إنها إذا ما حاولت الخروج عنها تحس كما لو أنها تفارق كينونتها الخاصة.

حين تغادر الفلسفة كل ما ألفته من جاهزيات البرهنة الميتافيزيقية، فإنها لن تجد نفسها في العراء. لكن الوقوف خارج دائرة إرادة القوة التي كانت تدفع بالمشروع الثقافي الغربي إلى تدمير كل ما يعارضه سواء كان داخل جغرافيته الفلسفية أو الإنسانية، أو خارج هذه الدائرة، هذا الوقوف إنما يتطلب ولا شك إعادة اكتشاف العالم من وجهة نظرة مغايرة تماماً لكل ما ألفته خطابات محكومة من طرفَيْها بإرادتَيْ القوة والمعرفة معاً.

تلك هي العتبة الملتبسة التي يقف عليها فكر الحداثة البعدية. وكل ما يمكن القول عن هذه العتبة في المرحلة الراهنة من تطور البحث هو أن ثمة مناخاً خارجانياً يحيط بالتفكير الفلسفي الذي يحوم حول دائرة المفاهيم المستجدّة للحداثة البعدية، وأنه آخذ بالخروج عن قوالبه، وهو يتحسس سبل التهوية. وإذا كان لا بُدَّ من تقدير سريع لدور **فوكو** هنا، فهو أنه جاوز العتبة. أخرج الفكر الحداثوي البعدي من إطار الثورة الأولى: **نيتشه**، ومن مشروع بتذكير نسيان الكينونة: **هيدغر**، إلى **ممارسة** موضوعانية وعيانية لما يمكن أن تعنيه الحداثة البعدية عندما تغدو أركيولوجيا ـ جينالوجيا، أو بالعكس. أي أن **فوكو** حوّل فكر الحداثة البعدية إلى منهجية مضادة لذاتها تماماً. على أن يفهم هنا موقع التضاد باعتبار أن الأركيولوجيا وإن سلكت مسلك المنهج إلاّ أنها تنكر على ذاتها كل المواصفات التقليدية التي تضفى عادةً على المنهج وتوصف به آلياته. إنها منهج أبرز ـ لم يصف ولم يحلل ولم يؤول ـ آليات التمفصل الخطابي لتشابكيات إرادتَيْ القوة والمعرفة عبر كل ما يصح وثيقة ودعامة من كتابات

وسلوكيات، كل ما يمكن أن يعتبر بمثابة الأنصاب القائمة في/ والشاهدة على تقاطع الكلمات والأشياء.

ومن المهم هنا التشديد على صفة الإبراز في ممارسة الجينالوجيا ـ الأركيولوجيا، لفصلها عن أفعال التحليل والتأويل التي ألفتها المنهجيات الفلسفية، والعقلانية بصفة عامة، ومنها الرياضية والطبيعية، لأن الإبراز يعني عدم مبارحة ساحة الممارسة الأركيولوجية والإتيان بكل ما تحويه حفرياتها دون إضافة فوقية أو جانبية. فالفلسفة إذن تختلف أركيولوجياً مع/وعن ذاتها. وتدخل الكتابة الفلسفية نفسها في منعطف الخارجانية، أي أنها تغدو على مسافة من كل عاداتها الكتابية السابقة. وبصورة ما تغدو هذه الكتابة شفافية. أي أنها قادرة دائماً على تشفيف أدواتها التي تستخدمها هي ذاتها في تشفيف موضوعاتها. فأنْ تكون الكتابة شافة عن نفسها فيما تكتبه عن سواها فذلك سيؤدي حتماً إلى شق الحواجز واختراقها أمام **النص المختلف**.

ذلك ما يجعل كتابة المتناهي متناهية في حد ذاتها. إنها نوع من كتابة المفرد بفردانيته. وهذا بالطبع يتطلب ليس التغيير على صعيد السرد الفلسفي أو مناهج البرهنة فحسب، ولكنه يستلزم تزييح اللغة نفسها. فهنا لا بد أن يجري انتزاع الكلمات من كل أثوابها المعتادة، ووضعها ثانية في العراء خارج قوالبها. وحرمان الملفوظ من متكئه الدلالي. إذ جرى النص المألوف على جرف الملفوظات دائماً في تيارات دلالاتها المألوفة. بحيث لا تفقد هذه الملفوظات مفرداتها الكلامية، بل حتى الصوتية نفسها. ذلك أن الدلالة المألوفة في النص التقليدي إنما تذهب بكل ماديّة الملفوظ، يفقد تصويته ـ أصواته، ويكسرُ التصويتَ الآخر الآتي من **لهجة** الدلالة نفسها ونبراتها الموظفة كلياً، سلفاً، في خدمة السلطة الدلالية.

لكن كل ذلك لا يعني أبداً الدخول في نص الجينالوجيا ـ الأركيولوجيا دون أن يكون هذا الدخول نفسه تورطاً له ذات طبيعة موضوعه، أي تورطاً جينالوجياً أركيولوجياً في آنٍ معاً. فمن أجل كشف إرادة القوة العاملة على استبعاد كل ما يخالفها، على كبت التناهي وتسليط الصيغ المؤسسية وجمعنة كل ما لايقبل الجمعنة، وإقامة أماكن لحصر وحصار الاختلاف والمغايرة وتوحيده بنماذج الشذوذ والانحراف، والمرض والجنون والإدانة الخلقية ـ القانونية، إن كل تلك الفعالية لإرادة القوة قد اكتست بالخطابات المعرفية والعلموية وتقنّعت وراء أشكال التنظيمات والإلزامات والتراتبيات التي تسود كل قطاع من حياة الفرد والجماعة. غير أن هذه الإرادة في القوة ليس لها مراكز محددة. وهي ليست كلها داخلة في إطار الرفض أو القبول. لا يمكن القول أن تضافر القوة والمعرفة يتركز في طبقة أو سلطة معينة. فإن انبثاث هذا التضافر في مختلف الفعاليات الاجتماعية، يبعثر كل تمثيل أو منهج يريد مركزتها في بؤر محددة. الانتشار لا يأخذ اتجاهاً عمودياً من أعلى إلى أسفل، طبقياً مثلاً؛ ولا من جهة إلى أخرى أفقياً. فإنه بالأحرى موزع ومنبث ومتشابك بحيث لا يمكن أخذه على حين غفلة وهو متلبس في حيز معين. ولا شك أن السلطات المباشرة المتجسدة في العلاقات السياسية والقانونية وسواها قد تقدم عينات مضخمة عن تجسيدات محددة لإرادة القوة التي قد لا تحتاج حتى إلى الخطابات الأيديولوجية أو التبريرية لتقنع ممارساتها العملية بها. لكن ذلك لا يشكل سوى وجوهٍ وحالات من تجسيد ونمذجة السلطة، في حين أن النسيج الثقافي والحقوقي

والاقتصادي والاجتماعي الفردي بشكل عام، إنما يقوم على خيوط متشابكة ومتناسلة من بعضها، لا تمثل حقاً إرادتيْ القوة والمعرفة، بقدر ما تتموضع ترميزاتٌ عنهما خلال هذا النسيج، عن تشابكهما معاً وتنافرهما، وليس تعاضدهما دائماً؛ وبالتالي إن التحفير الأركيولوجي لا يستطيع أن يحدد مساحات نشاطاته مقدماً إلاّ فيما يكون التحفير مبرزاً لأسراره، وليس مؤولاً لها ولا مؤدلجاً. فالتحفير لا يجد الشيء قبل أن يعثر عليه. وهو بالتالي ليس مضطراً أبداً لحمل اكتشافات الآخرين ودفنها في الأرض، ثم محاولة الحفر عليها واستخراجها، وكأنها مكتشفات جديدة. كما أنه ليس للتحفير أدوات متميزة عن أخرى إلاّ بالقدر الذي يمكن أن تؤدي إلى كشف المطمور، وقراءة الآلية التي يتم بها تمفصل الانكشاف والانطهار وترميزات كل هذه الآليات في خطابات القول والفعل والتنظيم التي تشتغل عليها. فالحيز التحفيري ليس جغرافياً وليس جهوياً، ولكنه مبعثر المراكز والانتشارات والانبثاثات بحيث يدفع كل لحظة إلى تغيير استراتيجية التحفير بالقدر الذي تتغير فيه التكتيكات، واستخداماتها التقنوية والفكروية نفسها.

* * *

والحقيقة إذا كنا نريد أن نرى في الجينالوجيا ـ الأركيولوجيا منهجاً للحداثة البعدية، بكل هذه التمييزات التي تفرقه عما ألفناه من خصائص المنهج الكلاسية، فإنه يمكننا أن نلحظ أهمية البعد الجهوي المزدوج الذي يمكن أن يتضمنه. فهو من حيث كونه جينالوجيا فإنه لا يهمل عامل الزمن بل يلتقيه عبر فعالية التكوين. إذ إنَّ استعادة تاريخ الإبستيمية إنما يجعلنا نقف على نمطها الخاص في التكوين. وفي الوقت ذاته فإن المنهج من حيث إنه أركيولوجيا يستكشف الطبقة الحفرية التي تقوم عليها هذه الأبستيمية في موضعها. فالعمق الزمني الذي يوفره تفكيك تاريخ التكوين يناظره ويتكامل معه عمق الحفرية في تربتها الخاصة. فهذا العمق الآخر المكاني يضمن للإبستيمية إنظهار محايثتها الملتحمة كحيز من داخل/ ومع شبكية ذاتها الراهنة المؤلفة من تضافر وتنافر إرادتيْ القوة والمعرفة في لحظة تاريخية معطاة. فالعمق التحفيري سواء اتجه إلى عمق التكوين التاريخي للإبستيمية، أو اتجه إلى شبكية الحيز الموضعي والانتشاري لموقع الإبستيمية من باقي الأنساق المعرفية في هذه الشبكية إنما يفرض نظامه الخاص. فهو المنوط به وحده أن يقع: **مع الشيء. لا قبله ولا تحته**. ذلك أن أهم ما حققته القطيعات المعرفية الكبرى بعد انتهاء العصر الكلاسي والانعطاف الجذري نحو الحداثة البعدية الذي انطلق من القرن التاسع عشر ـ ولا يزال يتلمس طريقه وتكامل أهدافه حتى أيامنا هذه ـ هو أن حركة الفكر لم تعد تمضي من تصورات أو تمثيلات الأشياء إلى الأشياء ثم لتعود وتستقر في الذهن، بل إن هذه الحركة غدت انزياحاً مادياً، بمعنى أنه يحدث انتقال من التمثيل إلى الشيء للاستقرار فيه، في الشيء، وليس لمغادرته فيما بعد والالتجاء من جديد إلى تمثيله في الذهن [أو العقل بمعنى Raison، كما عند كانط]. وهذا بالتالي ما يحقق خارجانية الفكر، إذ يبقى عند موضوعاته، لا يبارحها، لا يخترع من عنده أية أنظمة لها، تحاول استيعابها وإغراقها في المنظومات ذات الطبيعة التصنيفية والتراتبية، مهما كانت الأشكال والمراتب، والنماذج والتفريعات، التي تبنيها هذه الطبيعة مشتقة كلها من مبدأ الانسجام والتماسك الداخلي، والتشميل الكلياني لمختلف العناصر.

إن نظام التمثيل يترك مكانه لاستعادة الأشياء حضورها المباشر، بدلاً من غيابها وراء الفعالية الذهنية بكل مراتبها المعرفية من مجرد الإحساس فالإدراك فالتمثيل أو التصور فالمفهوم. بمعنى أن المفهوم ليس هو أعلى درجة في الفهم، بقدر ما هو أبعد مرتبة في التجريد. والعصر الكلاسي لم يكن حتى هو عصراً لمفاهيم، بل إنه كان تاريخ التجريد. لأن كل جاهزية معرفية لا بُدَّ أن تعتمد عملة المفاهيم كمفردات لأقوالها وخطاباتها، فإن المفهوم في حد ذاته ليس هو ما تقع عليه قطيعة الحداثة البعدية. أي ليس هو المطلوب إلغاؤه. بقدر ما يكون مطلوباً حقاً استعادته مجرداً هو ذاته عن فعالية التمثيل. فإن **فوكو** لم يحدثنا حقاً عن هذه الاستعادة، أو عما ينتظرنا من تفعيل حداثوي حقيقي عندما يتم بناء المفهوم بغير ذلك الطريق الوحيد الذي كان يحتكر إيصاله، وهو التمثيل. ذلك أن **فوكو** بالرغم من كل ما بذله من أجل إبراز التمفصل الجديد الذي تحققه عودة الأشياء كممثلة عن ذاتها، بدلاً من التمثيلات الصورية التي تمحي وتنسينا ما تمثله حقاً، إلا أنه لم يشغل نفسه بما يكفي في عقلنة العقلانية الجديدة التي تنشئها جينالوجيا ـ أركيولوجيا المفهمة في الأشياء، بدون المفاهيم ـ ما فوق ـ الأشياء. هو ذاته لم يتحدث عن مصطلح الحداثة البعدية. ترك تسمية المصطلح لسواه. لكنه وضعنا على العتبة، تحت عنوان كبير، اسمه خارجانية الفكر. تلك الحركة «المنطقية» ـ الشديدة الغرابة لامتلائها بالتناقض والتعارض ـ لجعل التمثيل يقعد عندما يمثله ولا يبارحه. لا يبارحه أبداً في شتى العمليات المعرفية. كأنما المطلوب هو حقاً **شيأنة** الفكر، وليس أبداً **فَكْرَنَة الشيء**. وهل هذا ممكن ونحن نتحدث من داخل الخطاب المعرفي ذاته، من داخل الخطاب العقلي، وليس العقلاني أو العقلانوي.

* * *

فوكو لم يتوقف عند هذه الإشكالية، بل اندفع في تطبيق منهجيته دون حاجة إلى تنظيرها مستقلة عن تفعيلها داخل ما تحققه وتفعله في أرض المعرفة، وداخل تراثها ذاته. جعل برهنته أو تنظيره لمنهجيته يحوز على جدواه المنطقية من جدوى النتائج العملية التي يحصلها. ولا شك فإن إنتاجية هذه المنهجية قد أعطت هذا البناء الفلسفي المتكامل الذي خلّفه **فوكو**. وكأنه أعطى **أورغانون** أرسطو للقرن العشرين، بعد «نقد العقل» الكانطي. لكن ما قدمه **فوكو** عبر بنائه الفلسفي الكبير ليس مذهباً يحوز تماسكه العقلاني مما فيه من طاقة برهانية، كما المذاهب الأخرى المعروفة. بل كل ما فعله هو أنه كما قال دائماً، وكما حاول أن يخصص الجينالوجيا ـ الأركيولوجيا بتميزها المنهجي الفرداني، هو أنه **أبرز** كل الأنساق لكملنة لتمفصلات الكلمات والأشياء. بمعنى أنه ترك الحفرية تقدم ما عندها. وهنا فكل إبستيمية، كل قطيعة معرفية، تبرز في حيزها حاملةً معها نظامها المعرفي الخاص، أو بالأحرى كيانها الخطابي الخاص بها. وهو عندما عرض علينا خاصة في كتابه العمدة **(الكلمات والأشياء)** التاريخ الفعلي للكيفية التي ظهرت فيها هذه الإبستيميات، فإنما كان يريد أن يقول إنَّ هذا الظهور وحده هو الذي يحمل برهانه على ما يقدمه ويبرزه. إنه لم يمفهم الإبستيمية؛ بل حاول أن يجعلها تقول قولها، سواء جاء بما يمكن أن نتوقعه منها، أو بما يفاجىء حقاً. جعل الإبستيمية تسمّي ذاتها.

فما حدث لتاريخ المعرفة الحديث منذ القرن الماضي لا يمكن لأي مذهب فلسفي أن

يفترضه أو يخترعه. خاصةً إذا كان الهدف هو في اكتشاف المايحدث حقاً، لا ما نتصور أو نتمثل - أنه - يحدث. وقد كان تقصي **فوكو** لمفاصل هذا المايحدث، هو بمثابة لا تأويل له، ولا حتى شرح أو تفسير، ولا فرضية عمل، بل كان تماماً ما تعنيه الأركيولوجيا عندما تقوم بالحفر على الشيء، و - تبرزه من تحت الردم. ومهما يمكن القول أن الإبراز يعني هو ذاته طريقة معينة في المفهمة، إذ لا يمكن أن تنقل الشيء إلى ما يمثله من الكلمات والدلالات إلاّ وهو في حالٍ من التغير، من المفارقة لذاته والالتحاق بهذا الشيء الآخر الذي يدَّعي التعبير عنه. أي بكلمة واحدة كلِ خطاب عن الشيء مهما حاول أن يبقي على بعض من الخارجانية التي له فإنه سيظل خطاباً - عن - الشيء، وليس خطاب ← الشيء.

فالحل الأركيولوجي كمنهج هو الحل والإشكالية في الآن ذاته: حين تابع **فوكو** استكشاف القطائع الإبستيمية الكبرى في مجال الأنظمة المعرفية التي اختارها في حقول علمية ثلاثة؛ هي الحياة واللغة والاقتصاد، إنما كان يريد أن يثبت وجود هذه القطائع بالذات، أو حدوثها بالفعل، ولم يكن لديه أي مؤونة برهانية، سوى ما يمكن أن تقدمه هذه القطائع عن ذاتها. وبالتالي يكون بذلك قد أبطل تفسير هذا الحدوث بالذات بأنظمة كليانية خارجة عنه. فحين حدث الانزياح في البيولوجيا من البحث في/وحول ما تعنيه الحياة إلى ما يقدمه الحي عن عضويته وكيانه، وحين انزاح كذلك البحث في الاقتصاد عمّا تعنيه الثروات إلى حركة هذه الثروات ومفاعيلها وظروفها، وحين صار البحث في فقه اللغة ليس عن اللغة وأصلها بالذات، ولكن عن العبارة وما تقدمه في تحولاتها عن ذاتها، لا بما تمثله عن لغة فكرية من التمثيلات والتصورات القائمة في ذهن الناطق، أو الكاتب، فإن هذه القطائع التي حدثت كذلك في لحظة تزامن تاريخي فيما بينها، إنما كانت تأتي بالمايحدث فيها ولها، سواء كان ثمة أركيولوجي هناك ينتظر الكشف عنها، وينتظرها في النصف الثاني من القرن العشرين أو لم يكن على الإطلاق.

ومن وجهة النظر هذه يمكن أن تدَّعي الأركيولوجيا أنها فلسفة وضعية، من حيث إنّها لا تفسر الواقع وإنما تقوله، حتى أنها لا تعيد قوله، ولا تعيد إنتاجه، حسب كل ذلك المصطلح التي اشتغلت عليه البنيوية الماركسية أواسط القرن الحالي. بل إن الأركيولوجيا تظل أمينةً دائماً لما تعنيه الوثيقة. إنها قارئة وثائق. وأما السؤال عما أحدث هذه الوثائق، فليس لدى الأركيولوجيا إلاّ جواب واحد، وهو: وثائق أخرى. فلا مهرب من الوثيقة، من الحفيرة، من النُصُب. لأن مفارقة ذلك يعني الانكفاء مجدداً إلى أنظمة التمثيلات التي غرقت فيها حداثة الأنوار وثقافة القرنين السابع عشر والثامن عشر. أي ما يمثل الشخصية المتميزة للمشروع الثقافي الغربي.

الأركيولوجيا تهدف إلى اختراق التاريخ الرسمي لهذا المشروع، من أجل إعادة الاتصال مع التاريخ الحقيقي، مع ما قبل ذلك التاريخ الرسمي، قبل الجسد والخطيئة قبل (السقوط) وتاريخ ضواحي وريف ذلك التاريخ الرسمي الذي كتب وحده، واستبعد كل ما عداه. ضواحي هذا التاريخ المستبعدة، وثناياه المنطوية على ذاتها، والممنوع نشرها دائماً، تعثرات ذلك التاريخ، انقطاعاته، وتبعثراته حوله، وحتى داخل شبكياته المتراصة، والمحبوكة جيداً، هو الحيز المجهول للأركيولوجيا، والوطن المنسي للجينالوجيا النيتشوية قبل **فوكو**. إنها الوطن

الذي نُفِيَ إليه التاريخُ الحقيقي تحت وطأة السيطرة المطلقة لميتافيزيقا اللامتناهي بشطريها: اللاهوتي، ثم الإنسانوي. فالأركيولوجيا تحفر إذن ما تحت التاريخ، ما تحت الأسس المقررة، تخترق كل القوالب التي صُبَّت فيها الأحداثُ المختارة، ونُظِّمت أنساقُها حسب التراتبيات الميتافيزيقية المعدَّة والمقررة قبلياً. فالتاريخ إذن منفي من تاريخه (الميتافيزيقي). والإنسان مغادر دائماً لكل الصيغ الإنسانوية التي حُشر بها، وتم التعامل مع عقله وخبراته ومزاياه ونواقصه من خلالها دائماً. حتى كاد كل خروج عنها يُوصم بالجنون أو المرض أو الخطيئة والجريمة. فالتاريخ هو الأكثر في المستبعد منه، والأقل في المقبول منه. بل إن المقبول، الذي غدا هو مبدأ العقلنة وهو المعقول وحده، إنما هو الشاهد على غياب الأصل. إنما هو القناع الذي يذكر بالوجه الحقيقي.

كما استطاع المشروع الثقافي الغربي أن يثبت في وعي طبقاته الحاكمة، عقائدياً وسياسياً واقتصادياً وثقافياً، أن عقلانيته الممارسة فعلياً هي **العقل**، كذلك غرس في وعيها أن تاريخه هو تاريخها الحقيقي وحده، كما هو تاريخ الإنسانية التي تمثلها إنسانوية هذا المشروع وحدها من دون سواها.

لقد كان «الجنون» إذن هو في ابتكار **الكلام** الجديد الذي **يخترق اللغة القائمة**، الذي يكسر لعبة الذل والمدلول التي يقوم عليها فقه اللغة التقليدي، من أجل التماس مع **الدال** وحده. وهذا يعني انزياحاً خارج اللغة بما هي بناء مغلق أساساً، ومحكم الأصول والفروع، وفارض سلفاً ومقدماً أن يأتي كلُّ كلام مرتجعاً إلى قواعدها وضوابطها. في حين أن الكلام مهما كان عادياً وعفوياً، إنما لا يقع داخل الدائرة اللغوية، بل هو يظل هائماً على أطرافها. إنه يشكل نوعاً من الثرثرة قد ينطلق من التأتأة والهمهمة ومجرد التصويت، وصولاً إلى كلام الخطيب والمسؤول والموظف الكبير، حتى المتعامل العادي بالصيغ اللفظية اليومية. ذلك أن تلك اللغة تنقلب كلها إلى **المصطلح**. والمصطلح يمنع الكلام خارجه، أو على الأقل يقف له بالمرصاد. أما عندما يوغل الكلام في كلامه، فإنه قد يوصف عندئذٍ بالجنون. لأن مثل هذا الكلام لا يمكنه أن يترجم ذاته إلى المصطلح القائم. فالكلام الذي يقوله كائن متناه لا يجد سبيله إلى المصطلح إلاّ عندما يلغي تناهيه ويقبل الاندماج في الثرثرة العامة. وبالتالي ليس هناك تاريخ للفرد، وإن كان هناك تاريخ للشخص. حتى الأدب ذاته، فقد كان إبان العصر الكلاسي يحاول أن يقول كلامه الخاص شرط أن يأتي هذا الكلام قابلاً لأن يحل ترميزه الخاص، كما يحلّ ترميز اللغة الذي يقع هو في مجال سياقها العام. لكن القطيعة في الأدب حدثت عندما غدا النص يقدر على قول كلامه بما يُحَمِّلُ في كلامه الخاص، من ترميزه، ومبدأ حل هذا الترميز؛ دونما حاجة إلى إعادة تأويلِ كلام النص بحسب اللغة. وهنا يتحقق مبدأ تحييد اللغة باعتبارها ترميزاً شمولياً لامتناهياً، وتعكس لاتناهي الميتافيزيقا التي تصوغها، تكتبها، تعبر عنها؛ وتتمُّ بذلك إعادتها من الحالة الاصطلاحية السائدة بسلطاتها المطلقة، إلى الحالة القاموسية الخالصة. عند ذلك يمكن الحديث عن تاريخ للنص بصرف النظر عن ولائه للغة. ويغدو هو بحد ذاته كلامه الخاص.

* * *

إن ظهور التاريخ المبعثر اقترن كذلك بانبجاس النص فوق سلطة الفقه اللغوي. وغدت أقبية التاريخ وهوامشه، ضواحيه ومنتقياته، هي وثائقه المُضَيَّعة الموجودة. وصار يمكن للفرد، كما للنص، كما للهامش، كما لخلفية المسرح، أن تحتل كل المسرح. يُفرج عن الكواليس والأعتدة وأدوات الزينة والديكور والإخراج، حين تُشفّف جدران المسرح. وتغدو كل الجدران الثلاثة مفتوحة على الجمهور كالجدار الرابع. تصير كلها رابعاً.

كتابةُ هذا التاريخ الآخر بعد القطيعة مع مصطلحه المكتوب، لها انتظارها، كما للنص المبدع الأدبي له انتظاره. إنها الكتابة التي تنتظر تحقق الحفيرة، واكتشاف الوثيقة، حتى تأتي هي كتابة الوثيقة، وليس **كتابة - عنها**. هذه المباشرة لا تعني أن الوضعية انتصرت. بل بالأحرى حدث تجاوز للمثالية وللوضعية في وقت واحد. لأن الإشكالية لم تعد استقطاباً لمحور على حساب الآخر. فإن **الما يحدث** هو الذي يقود حركة المعرفة، لأنه هو في الأصل المايوجد. والأركيولوجيا ليست آلية حيادية، ليست ممارسة من جانب يقع على جانب آخر. من الفكر على الواقع، لكنها هي **مما - يحدث** عنه، إنها ممارسة المايحدث عندما يتاح للمتناهي فيه أن يظهر كما هو. عندما يكون المتناهي هو وثيقة كينونته، يُنتزع من نسيج اللغة، ويُحمل على الكلام، أن يقول كلامه. وعند ذلك تغدو كتابة التاريخ أشبه بالنص الأدبي، ليس من الناحية الإبداعية كمضمون، ولكن من حيث تشكلها. إذ إنّ هذا التشكل سيتحقق في النص. لكن النص الأدبي لن يطرح إشكالية أصله، أو مدى تطابقه وتناسله مع النسيج اللغوي القائم، وإنما هو يتمسك بكلامه الخاص، كركيزة أخيرة **للمايحدث** به وبواسطته. في حين أن كتابة النص التاريخي محتاجة إلى وثيقة الحفيرة. لا تأخذ شرعيتها المعرفية على الأقل إلّا من كونها هي كتابة هذه الوثيقة بالذات. تؤكد تناهيها بتناهي هذه الوثيقة. لكن التاريخ ليس هو التأريخ، وليس كل ما يكتب باسمه. إنه الحياة؛ ومعرفة الحياة والاتصال بها إنما تتطلب قيام كائن حي يخاطب كائناً حيّاً. فالحياة هنا تغادر مدونتها التصنيفية التي كانت تعتمدها البيولوجيا الكلاسية من أجل أن تضم كل حي في نظام تمثيل ذهني كامل يعتمد شبكيات الأجناس والأنواع والأفراد، أي يطبق بكلمة أخرى صفحة جديدة من المنطق الصوري الأرسطي المعهود. بل إن الخروج من تمثيل شامل للحياة كان في حد ذاته قطيعة كبرى شكلت مدخلاً إلى نشأة **علم الحياة** (البيولوجيا) حسب تعريفه الحديث. ولكن **التاريخ** بالمقابل لم يحدث هذه القطيعة بين مفهومه التمثيلي الكلياني وبين مولد كائناته الحية الجديدة من تحت الركام العقلاني الأيديولوجي. وبقيت السلطة للتفسيرات الكليانية التي تعتمد تمثيلات اتصالية تقطع الطريق أمام مفاجأة التاريخ، وتحشر كينونته الحيوية في أثواب فضفاضة من المذهبيات ذات الادعاء العقلانوي، التأويلي أو التفسيري، في الشمولية واللاتناهي والإطلاق اللامحدود. وغني عن البيان أن مثل تلك الحداثة إنما تبنت ما كانت ثارت عليه في التيولوجيا وجذورها في الميتافيزيقا الأفلاطونية. فحملت على التاريخ ذاته ما كانت عجزت تلكما التيولوجيا والميتافيزيقا عن تحقيقه في مجال أدلجة الكينونة الإنسانية؛ واخترعت لهذه الكينونة مثالاً إنسانوياً جديداً جعلته سجيناً لفكرة معينة عن التقدم والتكامل الدائبين المطلقين، بحيث تتمركز هذه الفكرة أخيراً في نموذج معين عن الثقافة والحضارة، ولا يكون في النهاية ذلك النموذج إلا المشروع الثقافي الغربي التقليدي إياه؛ إلا أنه في عصر

الحداثة الكلاسية غدا رهن التحقيق العملي على الأرض بدل أن يكون مؤجلاً إلى عالم آخر، ومرفوعاً إلى السماء.

فالاتصالية نزعة سياسية في الأصل. لذلك اعتمدت ايديولوجيا الشمولية، ورفض الفردانية، بمعنى التحقق الكياني للمتناهي سواء كان كائناً أو نصاً أو خطاباً معرفياً محدداً.

* * *

أما إبستيمية **فوكو** الخاصة، خطابه الخاص الذي قاله عبر الكشف عن الخطابات الأخرى المشكلة لبنى التاريخ المعرفي، فهي هذا **المايحدث** بالذات. أي دفع الحجر عن التناهي، الذي مُنع حتى الآن من دخول حيِّز العلوم الإنسانية. فالمايحدث، التناهي، يتحقق ويحدث عبر تمفصلات العالم المحيط بالذات، في حين تظل الذات متشبثة بكل شعائر ورموز سلطتها المطلقة الخاصة. فحين يعلن **فوكو** عن موت الإنسان، لا يكرر إعلان **نيتشه** عن موت الإلّه فحسب، ولكنه يتابع موت الإلّه القديم في الإنسان الجديد، الحداثوي، صنع عصر الأنوار. وإن إعلان **فوكو** هذا هو الذي فاجأ القوم، عصف بمملكة المثقفين المتحدثين دائماً باسم التاريخ الكلياني، والإنسان المطلق. وكان توقيت الموت الثاني للإلّه في المجتمع الغربي يقترن ولا شك بانهيار تاريخ سياسي أيديولوجي اقتصادي شامل مضت عليه ثلاثة أو أربعة قرون متوالية.

لقد جاء هذا الفكر التوثيقي لأول مرة بالخطاب المختلف عمّا كان عليه كل منَ الإنسان والتاريخ والعقل. فإن انهيار التاريخ السياسي ـ بمعنى الوقائع اليومية المحلية والعالمية ـ للغرب الأوروبي كان يسبق حقاً انهيار نظام الأنظمة المعرفية السائد، والمسيطر على الفكري واليومي الغربي. ولم يكن أحد يمتلك الجرأة على اختراق الأنظمة المعرفية إلى نظامها الواحد الكلي الذي يحكمها وينتجها باستمرار. بل كان ثمة هرب دائم من نظام معرفي إلى آخر داخل الخطاب الواحد. ولم يكنِ اختراق هذا الخطابِ ممكناً حقاً، حتى بالنسبة لفيلسوف من حجم **فوكو**، لو لم يُحدث التاريخُ السياسي ـ هذا اليومي المباشر، قطيعتَه الكبرى مع كل مرتكزات ماضيه.

فإن لحظة ولادة الفكر الفوكونيِ كتبت الإبستيمية الأخرى المؤجلة باستمرار إلى ما بعد انهيار الصيغة التمركزية للمشروع الثقافي الغربي، أو بالأحرى إلى ما بعد عصور الاستعمارات بشتى أشكالها، وخاصة منها العسكري والسياسي والاقتصادي. لكن تجربة هذا المشروع الثقافي الغربي لم تعد تعني ذات صاحبها فقط، ولا هي تعلن فحسب عن قصة علاقته الرهيبة الغنية بمركب القوة والمعرفة، تضافرهما وتنافرهما، ومراحل سيطرة الواحد على الآخر أو لكليهما معاً؛ بل إن هذا المشروع غدا دائماً، وهكذا كان، يشكل النتوء المتقدم ذا الكثافة البالغة أقصاها لقصة العقل مع الكينونةِ، بصرف النظر عن التقطيع الجغرافي والتاريخي لكل البشر.

فالمايحدث الغربي داخل مشروعه الثقافي هو بشكل ما **المايحدث** للعقل عندما ينخرط حقاً في الممارسة المحتومة للعبة القوة والمعرفة. والذين كانوا خارج المشروعِ الثقافي الغربي إنما

انخرطوا، طوعاً أو قسراً، داخل المشروع، من حيث إنّهم كانوا فيه أبطالا وضحايا كذلك. من حيث كانوا **الآخرين** دائماً. وكانت **الذات** (الغرب) محتاجة إليهم كينونياً كيما تكون هي كذلك أصلاً، ثم تابعاً للعبة الأصل والفرع، أو الواحد والآخر، فيما بعد.

* * *

هنا تعنينا قراءة **فوكو** بالعربية. وخطابه المتميز عن موتِ إنسان مشروعه الثقافي الغربي، يعني كذلك مَنْ كان يلعب دور البطولة لمن كان اسمه: **الآخر**. وفي حين يتوجه خطاب **فوكو** إلى أهله، مبشراً بانتهاء سلطة **الإنسانوية** من أجل الاعتراف بالإنسان المتناهي، وسلطة **الذات** من أجل ولادة **الفرد**، فإن **الآخر** تتاح له من جديد أن يكتشف بطولة الضحية التي كان يمثلها دون أن يدري، وكيف أن عليه الآن أن يواجه اكتشاف تناهيه الخاص خارج خطاب البطولة كله بشقيه: المضحَّى له، والمضحَّى به، ودوريهما المتبادلين دائماً، تزامنياً وتعاقبياً، داخل وحدة هذا الخطاب ذاته ووحدانيته كذلك.

لا تطلعنا قراءة **فوكو** عربياً على سر **برموثيوس**، على سر النار الغربية، على القصة الغامضة، والذاتية جداً للعبة العقل الغربي وإنشائه لثقافته، على تلك التمفصلات السرية (الباطنية جداً) لتشكل أيقونة القوة والمعرفة، لا يضعنا كتاب **(الكلمات والأشياء)** في موقع من يعذبه جهله، أو يسعده بتجاهل جهله فحسب؛ لا يأسرنا مرة ثانية ويقذفنا داخل قفص المعجزة الغربية من جديد، لِنُصْلَى بخطاياها فقط دون أن يكون لنا أقل حظ في متعها وجنانها. بل يكتب **فوكو** كتابة **ذات الواحد** (Le Même) التي كتبها كبار مشرعي **اللوغوس** الإنساني، والناطقين باسمه. إنه وهو يحكي قصة خِدعِ اللوغوس لذاته بذاته قد يحفز **الآخر**، المُقصىَ والمبعد، على الجرأة في التصدي لإحدى هذه الخدع الكبرى أو الصغرى، لا يهمّ، من تلك التي يمارسها عبر لعبة التلذذ بعذاب الذات وتعذيبها في آنٍ معاً.

يضع **(الكلمات والأشياء)** جاهزية القطيعة ما بين أركيولوجيا **الإنسان الإنسانوي**، والإنسان اليومي: هذا ←الإنسان. يخلع عنه (أل) التعريف. ويقذفه هكذا عارياً في المكان لا يمتلك إلا جسده فقط. يدعوه لأول مرة أنْ يكون مغامرته الخاصة، قصة اسمه الذي لا يعني أحداً سواه. يبطل تخويف الفرد الغربي من الآخر، بإبطال تخويفه من **ذاته** الكليانية الشمولية. والآخر الذي قد يتعلم أمثولة **(الكلمات والأشياء)** ربما يسقط عن ذاته كذلك أسطورة **كلماته وأشيائه**، ويمسك بلعبة لوغوسه الخاص.

يبقى أن نقول إنَّ صدمة النص الفوكوني للقارىء العربي ستأتي مختلفة ولا شك عن الصدمة المستمرة التي لا يزال يمارسها على القارىء الغربي نفسه، رغم إلفته الطويلة مع الكتابة المختلفة التي شرع في نسجها وإعطائها **فوكو** وجيله وتياره المتشعب الذي نشأ معه، ولا يزال آتياً بعده. والصدمة ليست في صعوبة الشكل، ولا طريقة الأداء أو انحناءات العبارة الطويلة، **وتعرّجاتها** الداخلية، فحسب، ولكنها هي فيما يريد أن يقوله هذا الشكل **بالذات**. لأن أسلوب إعطاء الشكل أراد أن ينوب نهائياً عن تقديم ما كان يُسمى تقليدياً بالمضمون. فهو يريد جعل العمق جزءاً لا يتجزأ من السطح. ولذلك لم يذهب النص الفوكوني إلاّ إلى علاقات التمفصل بين الملفوظات أو العبارات. لم يهتم بمنطق إحالات

الأفكار إلى بعضها، ولا بالحفر فيما تعنيه الفكرة في الذات، بل كان باحثاً عن أماكن تموضعها وتبعثرها واتجاهات علاقاتها المفاجئة في كل ناحية. كان يكتب عن الإبستيميات المتقطعة والمتفاصلة بأسلوب هذا التقاطع والتفاصل كذلك. لهذا لا يقدم النص إلى قارئه مفتاحاً واحداً، وإنما يضطره أمام كل التواء أو ثنية فيه إلى شحذ مفتاح مختلف. فالبرهنة خارج المذهبيات والمنطقيات المعتادة، والسرد الفلسفي خارج موضوعاته التقليدية، وأسماء مراجعه ومرجعياته الكبيرة، يكتب تاريخاً للفكر خارج كل تاريخياته المتوارثة.

يضرب **فوكو** مثلاً في محاولة تحقيقه لمجازفة خروج العقل نفسه من تحت سلطان إنتاجاته وإعادة رؤيته **للماحَدَث** الفكري بعين **المايحدث الكينوني**. وبالتالي يقفز النص الفوكوني فوق كل عادات القراءة المعهودة. يجرد قارئه من أسلحته وأدواته المكدسة في أساليب غزوه وتشريحه لدلالات المكتوب. ويحاول النص الفوكوني أن يقدم كينونته كما لو كانت هي ثمرة الفكر **المتناهي** بالذات الذي يبشر به فيلسوف **الكلمات والأشياء**. هي الثمرة، وهي كذلك المدخل إلى قراءة ذات **الواحد**. أو هذا **المتناهي** عينه الذي يدعونا إلى ملاقاة كل كائن في حدود فردانيته الخاصة.

فكانت الأركيولوجيا تحقق عبر **(الكلمات والأشياء)** ما كان يطمح إليه كل المنعطف الفلسفي الكبير الذي اكتشفه **فوكو** ووقف على تمفصله الفريد، من حيث إنها أعطت للفلسفة، ربما لأول مرة في هذا العصر، وثيقتها الفعلية، حفرياتها في أرض التاريخ، في المايحدث حقاً. كيف أن نظاماً معرفياً ما.. (الإبستيمية) لا يفسر نظاماً معرفياً آخر، ولكنه يتمفصل معه. كيف أن القطائع المعرفية التي كانت تحدث في الحيز البيولوجي (الحيوي)، والحيز الاقتصادي، والحيز اللغوي، لا ينتج بعضها البعض الآخر، ولا يكون أحدها أصلاً للآخرين أو مرجعاً لهما. ولكنها تتموضع في حيزاتها، تتلامس حدودها، تتمفصل فيما بينها. ويكون لكل منها تناهيها الخاص.

وإذا كان الحيِّزان، الحيوي والاقتصادي، قد حققا كل منهما قطيعته الخاصة مع ماضيه المرتكز إلى مفهوم الماهية الصورية، فإن اللغة أخذت طريقها كذلك إلى تجاوز التمثيل، كونها الوسيط المحايد بين الشيء ودلالته الذهنية، صار للكلمة كذلك فرديتها وواقعتها الخاصة. لكن العلوم الإنسانية، أو بالأحرى ذلك النظام المعرفي الشامل لرؤية الواقعة الإنسانية تأخرت قطيعتها، وقطيعته، إذ لا يزال يعتمد منطق اللامتناهي لتقييم المتناهي، وانتشاله من حفيرته، وتجريده من حدوده، وإغراقه في بؤرة الذاتية المتمركزة حول ماهيتها المتصورة.

ومن هنا ينبغي أن تفهم ثورة الأركيولوجيا من حيث إنها عندما تعلن عن زوال الإنسان أو قرب زواله، إنما تقصد تلك القطيعة المنتظرة التي ستحل في نظام الأنظمة المعرفية الذي اعتادت العلوم الإنسانية أن تجعله كبطانة تغلف به منهجياتها ذات الانتماءات المعلنة للوضعيات والتجريبيات، في حين أنها هي التي كانت في واقع التقييم والممارسة تلغي الإنسان، الكائن والواقعة التاريخية واليومية، تمنع كثرته وتعدده، واختلافاته، لصالح هيمنة الرؤية الوحيدة لماهية لامتناهية واحدة لإنسان، هو في التحليل الأخير، ليس سوى نتاج أيديولوجي محض لاستراتيجية حضارية سياسية طبعت المشروع الثقافي الغربي، خاصة منذ

عصر الأنوار، وسيادة نموذج وحيد من العقلانية، كان من مهمته احتكار العقل واختلافه المضطرد.

ولا شك أن هذه الاستراتيجية الحضارية السياسية هي التي تواجه نهايتها مع إشراف عصر الحداثة الأول على اختتام وعوده واستنفاذها حتى الآخر. وتمهد بذلك لانبثاق عهد **الحداثة البعدية**، (La Post modernité)، حيث التحديث لم يعد يكتفي بتغيير صورة العالم وحيزاته المختلفة، بل غدا الإنسان موضوعاً هو ذاته للتحديث، وليس مجرد أداة له كما كان طيلة عصور النهضة الغربية السابقة. فلا بد أن يأتي التحديث الآخر مختلفاً. واختلافه يبرز إلى أي حد كان التحديث السابق معتلاً من الداخل، ومستثمراً لصالح إرادة القوة على حساب إرادة المعرفة. فالعلاقة بين الإرادتين لم تكن طيلة الحداثة السابقة تضافرية، لم تكن تمفصلية، بل استقوائية، ووحيدة الجانب، للأقوى الذي يسخّر الجانب الآخر الأضعف. فالعلاقة الاستقطابية ⇄ الاستتباعية بين المعرفة والقوة كانت تمنع انبثاقة القوة القووية التي يمكن أن تنشأ عندما يتم هذا النموذج من العلاقة، لتولد على أنقاضه العلاقة التمفصلية التضافرية، التي تسمح للمعرفة والقوة معاً أن تبرح كل منهما موقع الأقوى وحده بدون الآخر، بإزالة الآخر واستخدامه.

لا يأتي كتاب **(الكلمات والأشياء)** ليبشر بعصر الحداثة البعدية فحسب. لكنه كان هو أول تحققاتها التطبيقية. إنه جاء ليفتتح كتابة المتناهي: «إن تناهياً بدون لاتناه، إنما يعني ولا شك أنه تناهٍ ما كان لينتهي أبداً. وهو دائماً في حال تأخر بالنسبة لذاته، متبقياً له أيضاً بعض ما يفكر به. في اللحظة ذاتها التي فيها يفكر، ومتبقياً له دائماً من الوقت ليفكر من جديد فيما كان فكر فيه». ـ **فوكو**.

مقدمة

ترجمة : بدر الدين عرودكي
مراجعة : جورج زيناتي

لهذا الكتاب مكان ولادة في نص لِـ **(بورخيس)** (Borges). في الضحكة التي تهزّ لدى قراءته كلّ عادات الفكر ـ فكرنا: الفكر الذي له عمرنا وجغرافيتنا ـ، مزعزعة كلّ السطوح المنظمة والخطط التي تعقّل لنا التدفق الغزير للكائنات، وتجعل ممارستنا القديمة ـ لـ الذات: même، وللآخر: Autre، ترتعش وتقلق لمدة طويلة. يستشهد هذا النص «بموسوعة صينية معينة» كُتب فيها أن الحيوانات تنقسم إلى: أ) يملكها الأمبراطور، ب) محنّطة، ج) داجنة، د) خنازير رضيعة، هـ) جنّيات البحر، و) خرافية، ز) كلاب طليقة، ح) ما يدخل في هذا التصنيف، ط) التي تهيج كالمجانين، ي) حيوانات لا تحصى، ك) مرسومة بريشة دقيقة من وبر الجمل، ل) إلى آخره، م) التي كسرت الجرّة لتوّها، ن) التي تبدو من بعيد كالذباب. ونحن تحت تأثير انبهارنا أمام مثل هذا التقسيم نصل بقفزة واحدة ـ بفضل المدافع عن هذا التقسيم البادي لنا كسحر غرائبي لفكر آخر ـ إلى الحد الأخير لفكرنا: الاستحالة العارية المطلقة لأن نفكر هكذا.

ما هو إذن ما يستحيل تفكيره؟ وأي استحالة نعني؟ من الممكن أن نعطي لكل واحد من هذه العناوين الفريدة معنىً دقيقاً وَمضموناً يمكن تعيينه، بعضها ينطوي على كائنات خيالية ـ الحيوانات الخُرافية وجنّيات البحر ـ إلاّ أنّ الموسوعة الصينية، إذ تُفرد لها مكاناً خاصاً بها على وجه التدقيق، فإنما تحدّد قدراتها على العدوى؛ إنها تميز بعناية الحيوانات الحقيقية (التي تهيج كالمجانين، أو التي كسرت الجرّة)، وتلك التي لا مكان لها إلاّ في الخيال. فالخلط الخطير مستبعد، والشعارات والحكايات قد احتلّت مكانها، فليست هناك حيوانات برمائية صعبة التمثيل، ولا أجنحة ذات براثن، ولا قذارة حرشفية الجلد، ولا أي واحد من هذه الوجوه الشيطانية المتعدّدة الأشكال، ولا أي نسمة من لهب. والتشويه هنا لا يغيّر أي جسد حقيقي، ولا يعدّل في شيء كتاب الحيوان الخيالي، كما أنه لا يختبىء في أعماق أية سلطة غريبة. بل إنه لن يكون حاضراً في أي مكان في هذا التصنيف لو لم يكن يندسّ في كل المكان الخاوي، في

كل البياض الحادث بين فرجتين، والذي يفصل الكائنات بعضها عن بعض. **فليست** الحيوانات «الخُرافية» هي المستحيلة، إذ قد أشير إليها على أنها كذلك، وإنما المسافة الضيّقة التي وُضعت بموجبها إلى جانب الكلاب الطليقة أو الحيوانات التي تبدو من بعيد كالذباب. إن ما هو خارق لكلّ مخيلة، لكل فكر ممكن، هو ببساطة المجموعة الألف بائية (أ، ب، ج، د) التي تربط بكل الفئات الأخرى كل واحدة من هذه الفئات.

كذلك لسنا إزاء غرابة لقاءات مستهجنة. ونحن نعلم ما في مقاربة الحدود القصوى: أو حتى في المجاورة المفاجئة لأشياء لا علاقة بينها من تشويش وإرباك؛ فالتعداد الذي يصدمها ببعضها يملك وحده قدرة سحرية: «لم أعد صائماً أبداً، يقول **أوستين**، في كل هذا اليوم، ستكون في مأمن من لعابي: الصل (أفعى صغيرة)، والقهيقران (من العظاء)، والأحياء اللاهوائية، والأميبات والنحليات والعنكبوبيات والنجميّات والمتألقات (حشرات غشائية الأجنحة)، ولفافات الورق (خنافس)، والوزغيات (فصيلة من العظاء)، والبواسير وغيرها من الأحياء الدقيقة والحشرات اللافقارية. لكن كل هذه الديدان والأفاعي، كل هذه الكائنات العفنة واللزجة تعج، شأن مقاطع الكلمات التي تسمّيها؛ في لعاب **أوستين**: هناك تجد جميعها مكانها المشترك، كما هو الأمر مع طاولة العمليات التي عليها مظلّة أو آلة خياطة؛ وإذا كانت غرابة لقائها تسطع، فإنما تسطع على خلفية من حرف العطف (الواو)، ومن حرفيْ الجر (في وعلى)، التي **تضمّن** صلابتها ووضوحها إمكانيةُ المقاربة. لقد كان حقاً من غير المحتمل أن تأتي البواسير والعناكب والأميبا، ذات يوم، لتختلط تحت أسنان **أوستين**، إلاّ أنه بعد كل شيء، في هذا الفم المضيف الشَرِه، كان هناك ما تسكن فيه وتجد **قصرَ** تعايشها.

إن الفظاعة التي يجعلها **بورخيس** تطوف عبر **تعداده** تقوم على العكس من ذلك، في أن المكان المشترك للقاءات هو نفسه قد أصابه الخراب. إنَّ ما هو مستحيل ليس تجاور الأشياء وإنما الموقع نفسه الذي يمكن لها أن تتجاور فيه. فالحيوانات: «**ط) التي** تهيج كالمجانين، **ي)** الحيوانات التي لا **تحصى، ك)** والمرسومة بريشة **دقيقة** من وبر الجمل» ـ أين يمكن لها أن تلتقي أصلاً، إلا في الصوت غير المادي الذي يلفظ تعدادها، إلاّ على الصفحة التي تدوّن هذا الصوت؟. وأين يسعها أن تتحاذى إنْ لم يكنْ في لامكان اللغة؟ بيد أن هذا اللامكان بنشره لها، لا يفتح أبداً سوى مكان لا يخطر ببال. فالفئة المركزية من الحيوانات و«الداخلة في هذا التصنيف» تشير بما يكفي بالإسناد الظاهر لمفارقات معروفة، أننا لن نتوصّل أبداً لتحديد علاقة **محتوٍ بحاوٍ** ثابتةٍ بين كل واحدة من هذه المجموعات، والمجموعة التي تجمعها كلها: إذا كانت كل الحيوانات الموزعة تدخل بلا استثناء في إحدى خانات التوزيع، فهل كل الحيوانات الأخرى ليست في هذه الخانة؟ وهذه بدورها، في أيّ مكان تقيم؟ إن العبث يدمّر حرف العطف «**و**» في التعداد حين يصيب بالاستحالة حرف الجر «**إلى**» حيث تتوزع الأشياء الوارد تعدادها. إن **بورخيس** لا يضيف أي شكل على **أطلس** المستحيل، كما أنه لا يعمل على تدفق برق اللقاء الشعري في أي مكان، وإنما يتلافى، **فقط**، أكثر الضرورات كتماناً ولكن أشدها إنجاحاً، ويلغي المكان، الأرض الخرساء، حيث يسع الكائنات أن تتحاذى. اختفاء مقنع أو بالأحرى مشار إليه بسخرية بالمجموعة الألفبائية لأبجديتنا التي يفترض بها أن تقوم بدور **الخط** الموجِّه (الوحيد المرئي) لتعدادات موسوعة صينية... إن ما أنتزع بكلمة: هو «طاولة»

العمليات الشهيرة، وبإعطائي روسيل Roussel جزءاً زهيداً مما هو متوجّب له دوماً، فإنني استخدم كلمة «طاولة» هذه بمعنيَيْن متراكبَيْن: طاولة نيكلية، مطاطية، مغلّفة بالبياض، متلألئة تحت الشمس الزجاجية التي تلتهم الظلال، ـ هناك حيث تلتقي للحظة، وربما للأبد، الشمسية آلة الخياطة، ولوحة تسمح للفكر بأن يقيم بين الكائنات تنظيماً، توزيعاً طبقياً، تجمعياً اسمياً يشار به إلى ما تتشابه به وما تختلف فيه، ـ هناك حيث تتقاطع، منذ عمق الأزمنة، اللغةُ مع المكان.

لقد جعلني نص بورخيس هذا أضحك طويلاً، ولكن ليس دون ضيق مؤكد من الصعب التغلّب عليه. ربما لأن في أثره ولدت ريبة أن هناك فوضى أسوأ من فوضى ما هو غير لائق ومقاربة ما لا يتناسب، وربما كانت الفوضى التي تجعل مقاطع عدد كبير من الأنساق الممكنة تتلألأ في البُعد الذي دون قانون أو هندسة، بعد الخليط؛ ويجب أن تفهم هذه الكلمة في أقرب معانيها إلى المعنى الأصلي لجذرها الذي اشتقّت منه: فالأشياء فيه «مطروحة» و«موضوعة»، و«موزعة» في مواقع هي من الاختلاف بحيث إنّ من المستحيل أن نجد لها مكانَ استقبال، وأن نحدّد تحت هذه وتلك مكاناً مشتركاً. على أن اليوتوبيات تعزّينا: ذلك أنه إذا كانت لا تملك مكاناً حقيقياً، فإنها تزدهر مع ذلك في مكان خارق وصقيل، وتفتح مدناً ذات جادات فسيحة، وحدائق حافلة بالزرع، وبلداناً سهلة حتى لو كان دخولها وهمياً. فاليوتوبيا المتغايرة (Hérérotopies) تقلق دون شك لأنها تلغم اللغة سراً. لأنها تمنع من تسمية هذا وذاك، لأنها تحطم الأسماء العامة أو تشبكها ببعضها، لأنها تدمر سلفاً «النحو»، وليس فقط النحو الذي يبني الجُمل ـ وإنما ذلك الأقل بروزاً ـ والذي «يربط معاً» (جنباً إلى جنب وفي مواجهة بعضها بعضاً) الكلمات والأشياء. ولهذا فإن اليوتوبيات تسمح بالخُرافات وبالخطب: إنها في الخط المستقيم للغة، في البعد الأصلي للقصة (fabula)؛ إن اليوتوبيات المتغايرة (كما نجد منها غالباً لدى بورخيس) تجفّف الحديث، وتوقف الكلمات عند حدودها، وترفض منذ جذورها، كلّ امكانية للنحو، إنها تطلق الأساطير وتطبع بالعقم غنائية الجُمل.

يبدو أن بعض معقودي اللسان لا يتوصلون بطريقة متماسكة لتصنيف ربطات خيوط الصوف المتعددة الألوان التي تقدم لهم على سطح طاولة، كما لو أن هذا المستطيل الموحد لا يمكنه أن يستخدم كسطح متجانس ومحايد حيث تأتي الأشياء لتُظهر في آنٍ واحد النظامَ المستمرَّ لهوياتها أو اختلافاتها، والحقل الدلالي لتسمياتها؛ إنهم يشكّلون في هذا السطح الموحَّد ـ حيث من الطبيعي أن تتوزع الأشياء وتتسمّى ـ كثرة من الحقول الصغيرة المحجبة والمجزأة حيث تلصق متشابهات، لا اسم لها، الأشياء في جزر صغيرة متقطعة. ففي زاوية، يضعون الربطات ذات الألوان الفاتحة، وفي زاوية أخرى الربطات الحمراء، وفي مكان آخر يضعون الربطات البلدية أنها أكثر صوفاً من غيرها، وفي مكان آخر أيضاً الربطات الأطول أو تلك التي تميل إلى اللون البنفسجي، أو تلك التي عقدت على شكل كرة. ولكن ما تكاد هذه التجمعات تعمل حتى تنفرط من جديد لأن ساحة الهوية التي ترتكز عليها، مهما كانت ضيقة، أشدّ اتساعاً من أن لا تكون غير مستقرة، وحتى اللانهاية، يجمع المريض ويفصل، يراكم المتشابهات المختلفة، ويدمر أشدها وضوحاً، ويبعثر الهويات، ويركّب المعايير المختلفة، ويُهيج، ثم يعيد الكرة، ويقلق، ويصل أخيراً إلى حافة الغمّ.

إن الإزعاج الذي يُضحك عند قراءة **بورخيس** مردّه ولا شك إلى الضيق العميق لأولئك الذين تدمّرت لغتهم: الذين أضاعوا «مشترك» المكان والاسم. توبيا، أفازيا(*)، ومع ذلك فإنَّ نصربورخيس يتجه في اتجاه آخر. هذا الالتواء في التصنيف الذي يمنعنا من تفكيره، وتلك اللوحة بلا اتساع متماسك، يعطيهما **بورخيس** كوطن أسطوري منطقة محدّدة، يشكل اسمها وحدهُ، بالنسبة للغرب، احتياطياً كبيراً من اليوتوبيات. أوليست الصين في حلمنا ـ على وجه الدقة ـ الموقع المتميز للمكان؟ في نظر نسقنا الخيالي، والثقافة الصينية هي أشد الثقافات تدقيقاً في التفاصيل، وأكثرها تراتبية، وأشدها صمماً إزاء أحداث الزمان وأكثرها ارتباطاً بمجريات الامتداد المحضة، كما أننا نفكر بها كما نفكر بحضارة الأقنية والسدود المقامة تحت وجه السماء الأبدي، ونراها منتشرة ومجمدة على مساحة قارة محاطة بالأسوار. إن كتابتها نفسها لا تبيِّن في خطوط أفقية طيران الصوت الهارب، إنها ترسم في أعمدة الصورة الجامدة للأشياء نفسها والتي ما يزال بإمكاننا التعرف عليها؛ حتى أن الموسوعة الصينية التي يذكرها **بورخيس**، والتصنيف الذي تقترحه يؤديان إلى فكر بلا مكان، وإلى كلمات ومقولات بلا نار ولا مكان، وإنما تعتمد في الأساس على مكان مهيب، حافل بالأشكال المعقدة، وبالدروب المتشابكة، وبالمواقع الغريبة، وبمعابر سرية، وباتصالات غير متوقعة. وبذا، فقد يكون هناك، على الطرف الأقصى الآخر من الأرض التي نسكنها، ثقافةٌ مكرّسة بأجمعها لتنظيم الامتداد، لكنها لا توزّع توالد الكائنات في أي من الأمكنة التي يسعنا فيها أن نسمّي ونتكلّم ونفكّر.

عندما نقيم ترتيباً رزيناً، عندما نقول إنَّ القطة والكلب يتشابهان أقل من تشابه كلبَيْن سلوقيّينْ: حتى ولو كان هذا وذاك داجنين أو محنّطين، حتى لو كان كلاهما يركضان كالمجانين، وحتى لو كسرا لتوّهما الجرّة، فما هي الأرضية التي نستطيع انطلاقاً منها إقامة التصنيف بتعيين كامل؟. وعلى أي «طاولة»، ووفق أي مجال للهويات، للمتشابهات، والقياسات اعتدنا أن نوزع كل هذه الأشياء المختلفة والمتشابهة؟. وما هو هذا التماسك ـ الذي نرى جيداً، على الفور، أنه غير معيَّن بتسلسل قبلي ضروري وليس بمفروض من قِبَل مضامين نحسّها على الفور؟ إذ ليس المقصود ربط النتائج، وإنما مقاربة وعزل وتحليل وضبط ودمج مضامين عينية، لا شيء أشدّ تحييراً، ولا شيء أشدّ إخلاصاً وأفضل تكييفاً، ولا شيء يطلب منّا بإلحاح أشد أن نستسلم لتكاثر الكيفيات والأشكال. ومع ذلك فإن نظرة غير مسلّحة يمكنها أن تقارب بين عدة أشكال متشابهة وأن نميّز منها أشكالاً أخرى بسبب هذا الاختلاف أو ذاك: فالواقع أنه ليس ثمة، حتى بالنسبة لأشد التجارب سذاجة، أيّ تشابه أو أي تمييز لا يكون نتيجة عملية محدودة وتطبيقاً لمعيار مسبق. إن «نسقاً للعناصر» ـ أي تعريفاً للأجزاء التي يمكن أن تظهر عبر التشابهات والاختلافات، وأنماط التنوع التي تؤثر على هذه الأجزاء، وأخيراً العتبة التي سيكون ما فوقها يمثل الاختلاف وما تحتها يمثل التشابه ـ لا غنى عنه حتى لإقامة النظام الأبسط. إن النظام، هو في آنٍ واحد ما يتبدّى في الأشياء بوصفه قانونها الداخلي، والشبكة السرية التي ينظر من خلالها ـ بمعنىً ما ـ بعض هذه الأشياء البعض

(*) لا مكان، لا كلام. (المراجع).

الآخر، وما لا يوجد إلّا عبر شبكة نظرةٍ، أو انتباه أو لغة، وفي الخانات البيضاء من هذه المربّعات فقط يظهر النظام في العمق كأمر كان هناك أصلاً، منتظراً بصمت لحظة الإعلان عنه.

إن القوانين الأصولية لثقافة ما ـ القوانين التي تنظم لغتها ومجالات إدراكها، ومبادلاتها، وتقنياتها، وقيمها، ومراتب ممارساتها ـ تثبت منذ البداية، لكل إنسان، النظمَ التجريبية التي سيواجهها، والتي سيجد نفسه فيها. وفي الحد الأقصى الآخر من الفكر، تفسّر النظريات العلمية أو تأويلات الفلاسفة لما يوجد النظام بشكل عام وإلى أي قانون عام يخضع، وأي مبدأ يستطيع أن يحيط به، ولأي سبب يقوم هذا النظام بالذات وليس أي نظام آخر. بيد أن بين هاتَيْنِ المنطقتين المتباعدَتَيْنِ يسود مجال لا يقل أصولية ـ بسبب دور الوسيط الذي يقوم به ـ وهو أشد التباساً وغموضاً، وأقلّ سهولة ولا شك على التحليل. تبدأ ثقافة معينة بالابتعاد، دون أن تدري، عن أنظمتها التجريبية التي كانت قد رسمتها لها قوانينها الأولى، مقيمة أول مسافة بينها وبين هذه الأنظمة جاعلة إياها تضيع شفافيتها الأصلية. ولا تعود تسمح لها بأن تعبرها بشكل سلبي، وتتخلّص من سلطاتها المباشرة واللامرئية، وتتحرّر بما فيه الكفاية لترى أن هذه النظم ربما لم تكن النظم الوحيدة الممكنة ولا الأفضل؛ وهكذا تجد نفسها أمام واقع فجّ، وهو أنّه تحت نظمها العفوية أشياءً قابلة للتنظيم في ذاتها، تنتمي إلى نظام صامت معيّن، وبإيجاز أن هناك نظاماً، كما لو أن الثقافة إذ تتحرّر في جزء منها من شبكاتها اللغوية والادراكية والعملية، تطبق على هذه الشبكات شبكة ثانية تحيّدها، وتقوم، إذ تضاعفها، بإظهارها واستبعادها في الوقت نفسه، وتجد نفسها في الوقت نفسه أمام الوجود الخام للنظام. وباسم هذا النظام نجد أن قوانين اللغة والإدراك والممارسة قد أصبحت موضع نقد وتحوّلت جزئياً إلى قوانين غير صالحة. وعلى خلفية هذا النظام، المعتبر أرضية ايجابية، إنما تنبني النظريات العامة في تنسيق الأشياء والتأويلات التي تستدعيها. وهكذا بين النظرة المقننة أصلاً والمعرفة التفكرية، هناك منطقة وسطى تحرّر النظام في كيانه نفسه: هناك إنما يظهر، حسب الثقافات وعصورها، كنظام مستمر ومتدرّج أو مقطع وبلا استمرارية، مرتبط بالمكان أو مؤلف في كل لحظة باندفاعة الزمن، منتسب إلى لوحة متغيّرات أو محدّد بمنظومات منفصلة من ضروب التماسك، مركب من المتشابهات التي تتتالى بالتدريج أو تتجاوب في مرايا، منظّم حول اختلافات متزايدة، الخ. حتى أن هذه المنطقة «الوسطى»، بمقدار ما تظهر صيغ كيان النظام، تستطيع أن تعتبر نفسها الأشد أصولية: سابقة على الكلمات، والإدراكات، والحركات التي يفترض فيها أن تعبّر عنها بدقة أو بطريقة جيدة (ولهذا فإن تجربة النظام هذه في وجودها الكتلوي والأول، تلعب دوماً دوراً نقدياً)، هذه المنطقة هي أشد صلابة، وأكثر قدماً، وأقل مدعاة للشك، ودوماً أشدّ «حقيقة» من النظريات التي تحاول إعطاءها شكلاً ظاهراً، وتطبيقاً جامعاً أو أساساً فلسفياً.

وهكذا ففي كل ثقافة، بين استخدام ما يمكننا تسميته القوانين الناظمة والتأملات في النظام، هناك التجربة العارية للنظام وصيغ وجوده.

في هذه الدراسة إنما نريد تحليل هذه التجربة. فالمقصود هو تبيان ما استطاعت أن تعيره، منذ القرن السادس عشر، وسط ثقافة كثقافتنا: فبأية طريقة، بصعودها، كما لو كان عكس

التيار، اللغة كما كانت متكلمة، والكائنات الطبيعية كما كانت مدركة ومجمعة، والمبادلات كما كانت ممارسة، أظهرت ثقافتنا أن ثمة نظاماً وإن التبادلات مدينة بقوانينها والكائنات الحية بانضباطها، والكلمات بتسلسلها وقيمها التمثيلية لصيغ هذا النظام، وأي صيغ من صيغ النظام قد عرفت وطرحت وربطت مع المكان والزمان لكي تشكل القاعدة الإيجابية للمعارف كما هي منتشرة في النحو وفي فقه اللغة، في التاريخ الطبيعي وفي علم الأحياء، وفي دراسة الثروات وفي الاقتصاد السياسي. وكما نرى فإن مثل هذا التحليل لا ينتمي إلى تاريخ الأفكار أو تاريخ العلوم، وإنما هو بالأحرى دراسة تجهد في العثور على المنطلق الذي كانت منه المعارف والنظريات ممكنة، وحسب أي مدى من النظام تكونت المعرفة، وعلى خلفية أية قبلية تاريخية وفي عنصر أي وضعية تمكّنت أفكار من الظهور، وعلوم من التكون وتجارب من الانعكاس في الفلسفات، وعقلانيات من التشكّل وربما كي تنفرط بعد ذلك وتتلاشى. لن يكون الموضوع إذن موضوع معارف موصوفة في تقدمها نحو موضوعية يستطيع علمنا اليوم أخيراً أن يتعرف إلى نفسه فيها. إن ما نريد تبيانه هو الحقل المعرفي، **الإبستيمية** (épistémè) حيث المعارف ـ منظوراً اليها خارج أي معيار يستند إلى قيمتها العقلية أو إلى صورها الموضوعية ـ تغرز وضعيتها وتظهر هكذا تاريخاً ليس تاريخ كمالها المتزايد وإنما بالأحرى تاريخ شروط امكانيتها؛ ففي هذا العرض، ما يجب أن يظهر، إنما هو في داخل مدى المعرفة، التشكّلات التي ولدت الصور المختلفة للمعرفة التجريبية. وبدلاً من تاريخ بالمعنى التقليدي للكلمة، فإن ما نعنيه هو «أركيولوجيا archeologie»(*).

لكن هذا الاستقصاء الأركيولوجي قد بيّن انقطاعين كبيرين في **إبستيمية الثقافة** الغربية: الانقطاع الذي دشن العصر الكلاسيكي (نحو منتصف القرن السابع عشر) وذلك الذي طبع في بداية القرن التاسع عشر عتبة حداثتنا. والنظام الذي نفكر على أساسه لا يملك صيغة الوجود نفسها التي يتملكها نظام الكلاسيكيين. وعبثاً كنّا نملك الانطباع عن حركة شبه مستمرة للعقلانية الأوروبية منذ عصر النهضة وحتى أيامنا، وعبثاً فكّرنا أن تصنيف **لينيه** Linné، بعد تعديله، يستطيع بشكل عام الاستمرار في امتلاك نوع من الصلاحية، وأن نظرية القيمة لدى **كوندياك** Condillac نجدها في قسم منها في هامشية (marginalisme) القرن التاسع عشر، وأن **كينز** Keynes قد شعر تماماً بقرابة تحليلاته من تحليلات **كانتيون** Cantillon، وأن موضوع «قواعد النحو العامة» (كما نجدها لدى مؤلفي بورروبال أو لدى **بوزيه** Bouzée) ليسَ شديدَ البعدِ عن ألسنيّاتنا الراهنة. فشبه الاستمرارية هذه على صعيد الأفكار والموضوعات ليست دون شك سوى تأثير على السطح، أما على الصعيد الأركيولوجي، فإننا نرى أن نسق الوضعيّات قد تغيّر بطريقة كثيفة عند منعطف القرن الثامن عشر والقرن التاسع عشر. لا لأن العقل قد حقّق تقدماً، وإنما لأن صيغة وجود الأشياء، والنظام الذي إذ يوزعها يقدمها للمعرفة، كانت قد تغيّرت بشكل عميق. فإذا كان التاريخ **الطبيعي لتورنفور** Tournefort **ولينيه** Linné **وبوفون** Buffon **على علاقة مع شيء** آخر غير نفسه، نليس مع علم الأحياء أو التشريح المقارن **لكوفييه** Cuvier أو مع تطورية **داروين**،

(*) إن مشكلات المنهج التي تطرحها مثل هذه «الأركيولوجيا» ستكون موضع دراسة في كتاب قادم. (المؤلف).

وإنما مع «قواعد النحو العامة» **لبوزيه**، ومع تحليل النقد والثروة كما نجده لدى **لو** Low **وفيرون دي فوربونيه** Véron de Fortbonnais أو لدى **تورغو** Turgot. إن المعارف قد تتوصل إلى أن تتوالد من بعضها بعضاً، والأفكار إلى أن تتحول وأن يؤثر بعضها على بعضها الآخر (لكن كيف؟ حتى الآن لم يقل لنا المؤرخون ذلك)؛ شيء مؤكد على كل حال: هو أن الأركيولوجيا، إذ تتجه إلى مدى المعرفة العام، إلى تشكلاتها وإلى صيغة وجود الأشياء التي تظهر فيها، إنما تحدّد أنساق التزامن، وكذلك سلسلة التحولات الضرورية والكافية لعصر، عتبة، وضعية جديدة.

هكذا استطاع التحليل أن يبيّن التماسك الذي وجد على مدى العصر الكلاسيكي بين نظرية التمثيل ونظريات اللغة والنظم الطبيعية والثروة والقيمة. هذا التشكل هو الذي تغيّر كلياً بدءاً من القرن التاسع عشر؛ فنظرية التمثيل اختفت كأساس عام لكل النظم الممكنة، كما أن اللغة بوصفها لوحة عفوية وإحاطة أولية للأشياء، ومحطة لا غنى عنها بين التمثيل والكائنات، تنمحي بدورها، وتدخل تاريخانية عميقة إلى قلب الأشياء فتعزلها وتحددها في تماسكها الخاص، وتفرض عليها أشكالاً من النظم التي تحتويها ضمناً استمرارية الزمن؛ وتحليل المبادلات والنقد يتخلى عن مكانه لدراسة الإنتاج، وتحليل الجهاز يتغلب على البحث عن السمات التصنيفية، خاصة وأن اللغة تفقد مكانتها المتميزة وتغدو بدورها وجهاً متماسكاً للتاريخ مع كثافة ماضيها. إلا أنه بمقدار ما كانت الأشياء تلتفّ على نفسها غير طالبة سوى أن تصبح مبدأ معقوليتها ومتخلية عن مجال التمثيل، فإنّ الإنسان بدوره يدخل، وللمرة الأولى، في ميدان المعرفة الغربية. وبشكل غريب فالإنسان ـ الذي تعتبر معرفته في نظر العيون الساذجة أقدم بحث منذ **سقراط** ـ ليس دون أي شك شيئاً أكثر من مجرد تمزّق ما في نظام الأشياء، وتشكلاً، على كل حال، رسمه الوضع الجديد الذي أخذه مؤخراً في المعرفة. ومن هنا ولدت كل أوهام الإنسانيات الجديدة، وكل سهولات «الأنتروبولوجيا» المفهومة على أنها تأمل عام، نصف وضعي ونصف فلسفي، في الإنسان. ومع ذلك فإن من المشجع ومن المطمئن بعمق التفكير بأن الانسان ليس سوى ابتكار قريب، ووجهه لا يزيد عمره عن قرنين، ثنية بسيطة في معرفتنا، وأنه سيختفي ما أن تجد هذه المعرفة صورة جديدة.

من الملاحظ أن هذا البحث يستجيبُ الى حد ما، كصدى، لمشروع كتابة تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، فهو يملك في الزمن المفاصل نفسها، آخذاً انطلاقه من نهاية عصر النهضة، وواجداً هو أيضاً، على منعطف القرن التاسع عشر، عتبة الحداثة التي لم نخرج منها بعد. ففي حين أننا نسأل في تاريخ الجنون الطريقة التي تستطيع بها ثقافة ما أن تطرح في شكل كثيف وعام الاختلاف الذي يحدها، فإن المقصود هنا أن نلاحظ الطريقة التي نتقبل فيها تقارب الأشياء التي تضع هي لوحة قرابتها والنظام الذي يجب بمقتضاه قراءتها. إن الهدف إجمالاً وضع تاريخ التشابه: بأية شروط استطاع الفكر الكلاسيكي أن يعقل، بين الأشياء. علاقات متشابهة ـ تعادلٍ ـ أو تؤسس وتبرز الكلمات والتصنيفات والمبادلات؟ وانطلاقاً من أي قبلية تاريخية كان من الممكن تحديد الرقعة الكبرى للهويات المتمايزة التي تقوم على خلفية مشوّشة، غير محدّدة، لا وجه لها وكأنها لا مبالية للاختلافات؟. إن تاريخ الجنون قد يكون تاريخ الآخر ـ تاريخ ما هو ـ بالنسبة لثقافة ما، في آنٍ واحد داخلي ودخيل، أي ما

يتوجّب استبعاده (لا لتجنّب خطره الداخلي) ولكن بسجنه (للحدّ من آخريته)، أما تاريخ نظام الأشياء فسيكون تاريخ الذات ـ تاريخ ما هو بالنسبة لثقافة ما في آنٍ واحد مبعثر ومتقارب، أي ما يتوجب تمييزه بعلامات وتلقيه في هويات.

وإذا فكرنا أن المرض هو في آنٍ واحد الفوضى وغير الخطير في الجسم البشري وحتى قلب الحياة، وكذلك ظاهرة طبيعية لها ضوابطها وأشباهها وأنماطها ـ فإننا نرى أي مكانة يمكن أن تملكها أركيولوجيا النظرة الطبية. فمن التجربة ـ الحدّ عن «الآخر» إلى الأشكال المقومة للمعرفة الطبية، ومن هذه إلى نظام الأشياء وإلى فكر الذات، فإن ما يتقدم للتحليل الأركيولوجي إنما هو كل المعرفة الكلاسيكية أو بالأحرى هذه العتبة التي تفصلنا عن الفكر الكلاسيكي وتؤلف حداثتنا. وعلى هذه العتبة ظهر، للمرة الأولى، هذا الشكل الغريب من المعرفة الذي نطلق عليه اسم الانسان، والذي فتح مجالاً خاصاً للعلوم الإنسانية. وإذ نحاول أن نُخرج إلى النور هذا التباين العميق في المستويات داخل الثقافة الغربية، فإنما نعيد انقطاعاتها، وعدم استقرارها، وتصدّعاتها إلى أرضيتنا الصامتة والساكنة بسذاجة، هذه الأرضية التي تقلق من جديد تحت وقع خطواتنا.

- I -

القسم الاول

الفصل الأول

الوصيفات

ترجمة : بدر الدين عرودكي
مراجعة : جورج زيناتي

الرسام يتراجع قليلاً عن اللوحة. يلقي نظرة على النموذج، ربما كان المطلوب إضافة لمسة أخيرة، لكن من الممكن أيضاً ألّا يكون الملمح الأول قد وُضع بعد. والذراع التي تمسك بالفرشاة متراجعة نحو اليسار، باتجاه الملوّن، إنها، للحظة، ساكنة بين اللوحة والألوان. هذه اليد الماهرة معلّقة بالنظرة، والنظرة، بالمقابل تنصبّ على الحركة المتوقفة. بين رأس الفرشاة الدقيق وفولاذية النظرة، سيحرر المشهد كل حجمه.

ليس دون نسق حاذق من الهروب. فبابتعاده قليلاً، وقف الرسام إلى جانب اللوحة التي تحتل، هي، أقصى اليسار كله. وتدير هذه اللوحة ظهرها لهذا المشاهد نفسه: فلا يمكن سوى إدراك ظهرها مع القاعدة الهائلة التي تسندها. أما الرسام فهو، بالمقابل، مرئيٌّ تماماً بكل قوامه، وعلى كل حال، فهو ليس محجوباً باللوحة العالية التي ربما ستبتلعه عن قريب، حين سيخطو خطوة نحوها ليعكف من جديد على عمله؛ لا شك أنه في هذه اللحظة يبدو لعيني المشاهد، منبثقاً من قفص كبير وهمي، يلقي به إلى الوراء السطح الذي يقوم الآن برسمه، من الممكن رؤيته الآن، في لحظة توقف، في المركز الحيادي لهذا التذبذب. فقامته الداكنة، ووجهه المنير يتوسّطان المرئي واللامرئي؛ فهو حين يخرج من هذه اللوحة التي تفلت منّا، ينبثق أمام عيوننا، لكنه حين سيقوم عما قريب بخطوة نحو اليمين، متوارياً عن أنظارنا، فإنه سيجد نفسه واقفاً بالضبط مقابل اللوحة التي يقوم برسمها، وسيدخل هذه المنطقة حيث ستعود لوحته، المهملة للحظة، بالنسبة له مرئيةً دون ظل أو إخفاء. كما لو أن الرسام لا يستطيع في آن واحد أن يكون مرئياً على اللوحة حيث مثّل (صور)، وأن يرى الذي يعمل على تمثيل (تصوير) شيء ما. إنه يسود على عتبة هاتين الرؤيتين المتنافرتين.

الرسام ينظر، ووجهه يميل قليلاً، ورأسه ينحني نحو الكتف. إنه يحدق في نقطة لامرئية،

لكننا نحن المشاهدين، نستطيع أن نعيّنها بسهولة بما أن هذه النقطة هي نحن أنفسنا: جسدنا، وجهنا، عينانا. إن المشهد الذي يلاحظه هو إذن لامرئي مرتين: بما أنه غير ممثّل (مصوَّر) في مدى اللوحة، وباعتباره يقع على وجه الدقة في هذه المنطقة العمياء، في هذا المخبأ الجوهري حيث تتوالى بالنسبة لنا نظرتنا في اللحظة التي ننظر فيها. ومع ذلك فكيف يسعنا أن نتجنب رؤية هذه اللارؤية، وهي أمام عيوننا، بما أن لها في اللوحة نفسها معادلها المحسوس، وشكلها الراسخ؟. وبالفعل فإنه يمكننا أن نخمّن ما ينظر إليه الرسام لو كان بإمكاننا إلقاء نظرة على اللوحة التي يواظب على العمل لها، لكننا لا نرى منها سوى النسيج والدعامات الأفقية والعمودية، والخط المنحرف للحمالة. إن المستطيل العالي الرتيب الذي يحتلّ كلَّ الجزء الأيسر من اللوحة الحقيقية، والذي يمثل اللوحة الممثَّلة، يعيد تكوين اللارؤية على شكل سطح وذلك في أعماق ما يتأمله الفنان: هذا السطح حيث نحن، الذي هو نحن. ومن عيني الرسام إلى ما ينظر إليه، يمتد خط ملحٌّ لا نستطيع تلافيه نحن الذين ننظر: إنه يجتاز اللوحة الحقيقية ويلتقي في مقدمة سطحها بالمكان الذي نرى منه الرسام الذي يراقبنا؛ هذا الخط المرسوم بالنقط يصل إلينا حتماً ويربطنا إلى تمثيل اللوحة.

في الظاهر، هذا المكان بسيط، إنه محض تبادل: إننا ننظر إلى لوحة وفيها رسام يتأملنا بدوره. لا شيء أكثر من وجه لوجه، من عيون تفاجىء بعضها، من نظرات مستقيمة، تتراكب حين تتقاطع. ومع ذلك فإن هذا الخيط الرفيع من الرؤية يحتوي بالمقابل شبكة معقدة من الشكوك، والمبادلات، والتهرّب. فالرسام لا يتجه بعينيه نحونا إلا بمقدار ما نتواجد في مكان موضوعه الرئيسي؛ ونحن المشاهدين، لسنا الا مجرد زيادة. وإذ نستقبل هذه النظرة، فإنها تطردنا، ليحل محلنا ما كان منذ بدء الأزمنة يتواجد هناك قبلنا: النموذج نفسه. ولكن، بالعكس من ذلك فإنّ نظرة الرسام المتّجهة خارج اللوحة، نحو الفراغ الذي يواجهه، تتقبل من النماذج بقدر ما يأتيها من مشاهدين. ففي هذا المكان المحدّد، ولكن اللامبالي، يتبادل الناظر والمنظور الأدوار بلا توقف. وليست هناك أية نظرة مستقرّة، أو بالأحرى، في خط النظرة الحيادي الذي يخترق قماش اللوحة بخط متعامد، فإن الذات (الفاعل) والموضوع، المشاهد والنموذج يقلبان دورهما حتى اللانهاية. واللوحة الكبرى المقلوبة في أقصى اليسار من اللوحة العامة تمارس هناك وظيفتها الثانية. لأنها لامرئية بإصرار، فإنها تمنع علاقة النظرات من أن تُكْتَشف أبداً، أو أنها تقام نهائياً. فالجمود الكثيف الذي تعرضه ـ هذه اللوحة ـ من جهة، يجعل لعبة التحولات القائمة في الوسط بين المشاهد والنموذج غير مستقرة. ولأننا لا نرى سوى هذا الظهر فإننا لا نعرف من نحن ولا ماذا نفعل. أنحن راءون أمْ مرئيون؟ فالرسام يحدق الآن بمكان لا يكفّ من لحظة إلى لحظة عن تغيير محتواه، وشكله، ووجهه، وهويته. غير أن جمود عينيه المتنبّه يعيدهما إلى اتجاه آخر غالباً ما تبعتاه من قبل، وعمّا قريب ودون أدنى شك ستتبعانه من جديد: نعني اتجاه اللوحة الجامدة التي يرتسم عليها، وربما ارتسمت عليها منذ زمن طويل وللأبد، صورة شخص لن تُمحى بعد اليوم. حتى أن النظرة المسيطرة للرسام تهيمن على مثلث مفترض يحدد في مسارها لوحة اللوحة: ففي القمة ـ النقطة الوحيدة المرئية ـ عينا الفنان، وفي القاعدة، من جانب، المكان غير المرئي للنموذج، ومن الجانب الآخر الشكل الذي ربما شرع بتخطيطه على قماش اللوحة المقلوبة.

إن عيني الرسام، في اللحظة التي تضعان فيها المشاهد في حقل رؤيتهما، تمتلكانه وترغمانه على الدخول في اللوحة مخصصتين له مكاناً هو في آنٍ واحد متميز وإجباري، آخذتين منه نوعه المضيء والمرئي ثم يقذفان به على السطح الذي لا يطال اللوحة المقلوبة. إنه يرى لارؤيته وقد غدت قابلة للرؤية بالنسبة للرسام ومنقولة إلى صورة لامرئية نهائياً بالنسبة له. مفاجأة يزيدها حدة ويجعلها، لا مفرّ منها، فخٌ هامشي. فعلى أقصى اليمين تتلقى اللوحة نورها من نافذة مرسومة وفق منظور قصير جداً، ولا نرى منها شيئاً سوى الفرجة، حتى أن دفق النور الذي تنشره بشكل واسع يُغرق في آنٍ واحد، بالكرم نفسه، مكانَينْ متجاورَيْن، متقاطعَيْن، لكن لا يختزلان: سطح قماش اللوحة، مع الحجم الذي تمثله (أي محترف الرسام أو القاعة التي وضع فيها حمالته)، وفي مقدمة هذا السطح الحجم الحقيقي الذي يحتله المشاهد (أو أيضاً الموقع غير الحقيقي للنموذج). وإذ يعبر الغرفة من اليمين إلى اليسار، فإن النور الواسع الذهبي يحمل في آنٍ واحد المشاهد نحو الرسام، والنموذج نحو قماشة اللوحة؛ وهو أيضاً إذ ينير الرسام يجعله مرئياً للمشاهد، ويجعل إطار اللوحة الغامضة يشعّ كما لو كان خيوطاً ذهبية في نظر النموذج، وتنتقل صورته إلى هناك لتجد نفسها داخل هذا الاطار. هذه النافذة القصوى، الجزئية، المشار إليها بالكاد، تحرر نوراً كاملاً وخليطاً يقوم بدور عادي في التمثيل (التصور). وهي توازن، على الطرف الآخر من اللوحة، قماشة اللوحة اللامرئية: كما لو أن هذه الأخيرة، إذ تدير ظهرها للمشاهدين، إنما تنثني على اللوحة التي تمثّلها وتشكل ـ حين يتراكب ظهرها المرئي على سطح اللوحة الحاملة لها ـ المكانَ الذي لا نستطيع نحن بلوغه، حيث تتلألأ الصورة المثلى. وكذلك فإن النافذة، وهي مجرد فتحة، تقيم مكاناً ظاهراً بقدر اختفاء الآخر، وهو مشترك للرسام وللشخصيات والنماذج والمشاهدين بقدر توحُدِ الآخر وعزلته (لأن أحداً لا ينظر إليه حتى ولا الرسام). من اليمين، يتدفق من نافذة غير مرئية الحجم المحض لنور يجعل كل تمثيل مرئياً، وعلى اليسار، يمد السطح نسيجه الذي يتحاشى، من الجهة الأخرى، نسيجه المرئي جداً: التمثيل الذي يحمله. إن النور، بإغراقه المشهد (أعني القاعة واللوحة، القاعة المتمثلة على اللوحة، والقاعة التي وضعت فيها اللوحة) يغطي الشخصيات والمشاهدين، ويحملهم تحت أنظارَ الرسام نحو المكان الذي ستقوم فيه ريشته بتمثيلهم. لكن هذا المكان قد أخفي عنّا. فنحن نرى أنفسنا منظورين من قبل الرسام وقد أصبحنا مرئيين أمام عينيه بالنور نفسه الذي يجعلنا نراه. وفي اللحظة التي سندرك فيها أنفسنا وقد رُسِمنا بيده كما لو كنا في مرآة، فإننا لا نستطيع أن نفاجىء من هذه الأخيرة سوى ظهرها المغم. الجانب الآخر من النفس.

والحال أنه مقابل المشاهدين بالضبط ـ مقابلنا نحن ـ، وعلى الحائط الذي يؤلف عمق الغرفة، صوّر المؤلف سلسلة من اللوحات، وها هي ذي إحدى هذه اللوحات المعلقة كلها تلمع ببريق فريد. إن إطارها أعرض وأعتم من أطر اللوحات الأخرى، إلا أن خيطاً دقيقاً أبيض يوازيه نحو الداخل، ناشراً على كل السطح نوراً يصعب تحديده، لأنه لا يأتي من أي مكان إن لم يأتِ من مكان في داخله. في هذا النور الغريب يظهر خيالان وفوقهما، نحو الوراء، قليلاً، ستارة أرجوانيّة ثقيلة. أما اللوحات الأخرى فلا تتيح شيئاً يُرى منها سوى بعض البقع أكثر شحوباً في النهاية من ليل بلا عمق. في حين أن هذه اللوحة على العكس،

تنفتح على مكان متراجع حيث تتدرَّج أشكالاً يمكن التعرف عليها في إضاءة لا تنتمي إلّا لها. بين كل هذه العناصر المكرّسة لتقديم الصور (التمثيلات)، لكنها تعارضها وتخفيها وتتجنبها بوضعها أو بالمسافة منها، إنَّ هذا العنصر هو الوحيد الذي يقوم بوظيفته بإخلاص كامل، ويمنحنا أن نرى ما عليه أن يُظهره. وذلك على الرغم من بعده، وعلى الرغم من الظل الذي يحيط به، لكنه ليس لوحة، وإنما هو مرآة، وهي تقدم أخيراً هذا الافتتان بالمثيل الذي كانت ترفضه الرسوم البعيدة، وكذلك نور المستوى الأول مع اللوحة الساخرة.

ومن بين كل التمثيلات التي تمثلها اللوحة فهي الوحيدة المرئية، لكن أحداً لا ينظر اليها. ولما كان الرسام واقفاً إلى جانب قماشته، موجهاً انتباهه نحو نموذجه، فإنه لا يستطيع أن يرى المرآة التي تلمع بهدوء وراءه. والشخصيات الأخرى في اللوحة يلتفت معظمهم أيضاً نحو ما يجب أن يجري في المقدمة ـ نحو اللارؤية المنيرة التي تحاذي اللوحة ـ نحو هذه الشرفة من النور حيث يتوجب على نظراتهم أن ترى أولئك الذين يرونهم، لا نحو هذه الحفرة المظلمة التي تغلق بها الغرفة حيث صُوروا. وهناك عدة رؤوسٍ مرسومة بشكل جانبي: لكن ليس هناك أي رأس منها ملتفتاً كفاية ليُشاهد. في قعر الغرفة، هذه المرآة المهجورة، هذا المستطيل الصغير اللامع الذي ليس سوى رؤية، ولكن دون أن تكون هناك نظرة يمكنها أن تستحوذ عليها، وتجعلها حاضرة، تستمتع بالثمرة الناضجة فجأة، لمشهدها.

لا بد من الاعتراف أنه ليس لهذه اللامبالاة من نظير سوى لامبالاتها. فالمرآة لا تعكس شيئاً في الواقع مما يوجد في المكان الذي توجد هي فيه: لا الرسام الذي يدير لها ظهره، ولا الشخصيات في وسط الغرفة. ففي عمقها المنير ليس المرئي هو الذي تستهدفه. لقد كان من التقليد في الرسم الهولندي أن تلعب المرايا دور مزاوجة: فهي تكرر ما سبق أن قدم للمرة الأولى في اللوحة، ولكن داخل مكان غير حقيقي، معدَّلٍ، مقلَّص، منحنٍ. وكنا نرى فيها الشيء نفسه الذي نراه في ابتداء اللوحة، ولكن مفككاً ومركباً من جديد وفق قانون آخر. أما هنا فالمرآة لا تقول شيئاً مما سبق أن قيل. ومع ذلك فإن وضعها مركزي تقريباً: فطرفها الأعلى هو بالضبط على الخط الذي يقسم أعلى اللوحة إلى قسمين، ويحتل على جدار القاع (أو على الأقل في الجزء المرئي منه) موضعاً وسطياً، فلا بد إذن أن تعبر المرآة خطوط المنظور نفسه التي تعبر اللوحة نفسها، وكان يمكن أن نتوقع أن يتوزع فيها المحترَف نفسه والرسام نفسه وقماشة اللوحة نفسها حسب مكان مماثل، أي أنه كان يمكن أن تكون نسخة تامة للّوحة.

والحال أنها لا تتيح رؤية ممَّا تمثله اللوحة نفسها. ونظرتها الساكنة سوف تمسك، هناك أمام اللوحة، في تلك المنطقة اللامرئية بالضرورة التي تشكل وجهها الخارجي، بالشخصيات الموزعة فيها. وبدلاً من الدوران حول الأغراض المرئية تجتاز هذه المرآة كل حقل التمثيل، (التصور) مهملة ما يمكنها التقاطه، وتعيد الرؤية إلى ما يبقى خارج كل نظرة. لكن هذه اللارؤية التي تتغلب عليها ليست لارؤية المخفي: إنها لا تلتفُّ من حول عقبة، ولا تحول مجرى أي منظور، وإنما تتجه نحو ما هو لامرئي في آنٍ معاً بسبب بنية اللوحة، وبسبب وجودها كرسم. إن ما ينعكس فيها هو ما تحدق فيه كل شخصيات قماشة اللوحة، النظرة المستقيمة أمامهم، إنه إذن ما يمكن رؤيته لو امتدت قماشة اللوحة نحو الأمام، هابطة أكثر

نحو الأسفل، حتى تشتمل على الشخصيات التي يستخدمها الرسام نماذج في عمله. لكنه أيضاً، بما أن القماشة تتوقف هناك، متيحة رؤية الرسام ومحترفه، ما هو خارجي بالنسبة للّوحة بقدر ما هي لوحة، أي بقدر ما هي جزء مستطيل الشكل من خطوط وألوان مكلّفٍ بتمثيل شيء ما في نظر كل مشاهد محتمل. في خلفية الغرفة التي يجهلها الجميع، تجعل المرآة غير المقوقعة الأشكال التي ينظر إليها الرسام تتلألأ (الرسام في حقيقة الصورة، الموضوعية، كرسام يقوم بعمله)، وكذلك أيضاً الوجوه التي تنظر إلى الرسام (في هذه الحقيقة المادية التي وضعتها الخطوط والألوان على القماشة). هذان الوجهان لا يدركان كلاهما ولكن بطريقة مختلفة: الأول، تحت تأثير ناتج تأليف خاص باللوحة، والثاني، بالقانون الذي يحكم الوجود نفسه لكل لوحة بشكل عام. وهنا تقوم لعبة التمثيل على المجيء بالواحد مكان الآخر، في تراكب غير مستقر، أي المجيء بهذين الوجهَيْن للارؤية - وجعلهما على الفور في الحد الأقصى الآخر من اللوحة - إلى هذا القطب الممثل بشكل رفيع جداً: قطب عمق انعكاس في فراغ عمق اللوحة. إن المرآة تؤمن إبدالاً في الرؤية تطال في آنٍ واحد الخير الممثَّل في اللوحة، وطبيعته كتمثيل، إنها تجعلنا نرى، في وسط قماشة اللوحة، ما هو من اللوحة، لامرئي بالضرورة مرتين.

طريقة غريبة في تطبيق حرفي، ولكن مع قلبها، نصيحة كان باشرو (Pachero) العجوز قد أعطاها فيما يبدو لتلميذه، عندما كان يعمل في محترف أشبيلية: «على الصورة أن تخرج من الاطار».

II

ولكن ربما حان الوقت أخيراً لتسمية هذه الصورة التي تظهر في عمق المرآة والتي يتأملها الرسام في مقدمة اللوحة. وربما كان من الأفضل أن نحدد مرة نهائية هوية الشخصيات الحاضرة أو المشار إليها، كي لانتيه حتى اللانهاية في هذه التسميات الواسعة، المجردة قليلاً، والتي تحتمل دوماً الغموض والانقسام: «الرسام»، «الشخصيات»، «النماذج»، «المشاهدين»، «الصور». وبدلاً من أن نتابع بلا حدود لغة لا تتناسب حتماً مع المرئي، فإنه يكفي القول إن فيلاسكيز(*) (Velasquez) قد قام برسم لوحة، وأنه في هذه اللوحة قد صور نفسه في محترفه أو في قاعة من قاعات الاسكوريال Escurial، بينما كان يرسم شخصيتين جاءت ابنة الملك مرغريت تتأملهما، محاطة بمربيات، ووصيفات وجلساء وأقزام، وأن من الممكن تماماً أن نعطي لهذا الفريق أسماء: فالتقليد يتعرف هنا على دونا ماريا أوغستينا سارميانتي، وهناك على نييتو، وفي المستوى الأول على نيكولا سوبيرتو ناتو وهو مهرج ايطالي. ويكفي أن نضيف أن الشخصيتين اللتين يستخدمهما الرسام كنموذجين له ليستا مرئيتين، على الأقل بشكل مباشر، وإنما من الممكن لمحهما في المرآة، وأن المقصودَيْن ولا شك هما الملك فيليب الرابع وزوجته ماريانا.

تشكِّلُ أسماء العَلَم هذه علامات مفيدة تحول دوننا ودون الإشارات الملتبسة، وتقول لنا

(*) دييغو فيلاسكيز، رسام اسباني عاش في القرن السابع عشر (1599 - 1660) (المراجع).

على كل حال ما ينظر إليه الرسام، ومعه معظم الشخصيات في اللوحة. إلّا أنَّ علاقة اللغة بالرسم علاقة لامتناهية. لا لأن الكلمة غير كاملة وتقع إزاء المرئي في عجز تجهد عبثاً لتجاوزه، وإنما لأنهما لا يمكن أن يختزل أحدهما لآ · فعبثاً نقول ما نراه، لأن ما نراه لا يسكن أبداً في ما نقول، وعبثاً عملنا على أن نجعل الآخرين يرون، بالـ سور والاستعارات والمقارنات ما نقوله الآن، فالمكان الذي تتلألأ فيه ليس هو المكان الذي اه الأعين وإنما هو المكان الذي يحدده تتابع التراكيب اللغوية. والحال إنّ اسم العلم في د للعبة ليس سوى حيلة: فهو يسمح بالإشارة بالأصبع، أي بالانتقال خلسة من المكان الذي نتكلم منه إلى المكان الذي نرى فيه، أي بإغلاق الواحد على الآخر بسهولة كما لو كانا متناسبين. ولكن إذا شئنا الإبقاء على علاقة اللغة بالمرئي مفتوحة، وإذا أردنا الكلام لا ضد وإنما انطلاقاً من عدم تلاؤمهما بطريقة تبقى معها أقرب ما يكون من هذا أو من ذاك، فإن علينا آنذاك أن نمحو أسماء العَلَم وأن نبقى في لانهاية المهمة. ولربما بواسطة هذه اللغة الرمادية، المغفلة، الموسوسة والتكرارية دوماً لأنها فضفاضة جداً، أضاء الرسم، شيئاً فشيئاً، شفافيّاته.

لا بد إذن من التظاهر بعدم معرفة ما ينعكس في قاع المرآة، وسؤال هذا الانعكاس على مستوى وجوده.

أولاً، إنه ظهْر القماشة الكبرى المتمثلة على اليسار. الظهر أو بالأحرى الوجه؛ لأنه يبين مواجهة ما تخفيه بوضعها. وفوق ذلك فإنه يقابل النافذة ويدعمها. ومثلها فهو ـَـان مشترك للّوحة ولما هو خارجي عنها. غير أن النافذة تعمل بالحركة المستمرة للبث الذي يجمع، من اليمين إلى اليسار، بين الشخصيات المتنبهة، والرسام، واللوحة، وبين المشهد الذي يتأملونه، أما المرآة، فإنها بحركة عنيفة، آنيَّة، محض مفاجئة ستبحث في مقدمة اللوحة ما هو منظور إليه لكنه غير مرئي، لجعله، في آخر العمق الخيالي مرئياً ولكنه غير مبالٍ بكل النظرات. إن الخط المنقط الحتمي المرسوم بين اللانعكاس وما يعكسه يقطع بشكل عمودي الدفق الجانبي للنور. وأخيراً، ـ وهذه هي الوظيفة الثالثة للمرآة ـ فإنها تجاور باباً ينفتح مثلها في الجدار الخلفي. وهو أيضاً يقطع مستطيلاً منيراً لا يلمع ضوؤه الكامد في القاعة. وما كان سيكون سوى لون واحد مذهَّب لو لم يكن محفوراً نحو الخارج بمصراع منقوش، وخط مقوس لستارة وظل عدة درجات. هناك يبدأ دهليز، ولكن بدلاً من أن يضيع في الظلمة، فإنه يتلاشى في وهج أصفر حيث النور يلتفت بعنف على نفسه ثم يستريح، دون أن يدخل على هذه الخلفية القريبة، والتي بدون حد في آنٍ معاً، ثمة رجل يبرز قامته العالية، إنه مرئي بشكل جانبي، فهو يمسك بإحدى يديه، ثقل بساط، وقد وضع قدميه على درجتين مختلفتين، وركبته منحنية. ربما سيدخل القاعة، وربما اكتفى بمراقبة ما يجري في الداخل، وهو سعيد بأن يفاجيء دون أن يلحظه أحد. وكالمرآة، د يحدق في ظهر المشهد: ولا ينتبه إليه أحد تماماً كما هو الحال مع المرآة، ولا نعلم من أين أتى، ومن الممكن الافتراض أنه إذ سار في بعض الدهاليز غير المبهمة، قد دار حول محيط القاعة التي اجتمعت فيها الشخصيات والتي **يعمل** فيها الرسَّام. وربما كان هو أيضاً لتوّه في مقدمة المشهد في المنطقة اللامرئية التي تتأملها كل عيون اللوحة. وكالصور التي تلمحها في قعر المرآة، فإن من الممكن أن يكون هو رسول هذا الحيِّز الواضح والمخفي. وهناك مع ذلك اختلاف: إنه هناك بلحمه وعظمه، إنه ينبثق

من الخارج. على عتبة السطح المصور، إنه أكيد لا شك فيه ـ لا كانعكاس محتمل وإنما كاقتحام. إن المرآة، إذ تجعلنا نرى، حتى أبعد من جدران المحترف، ما يجري أمام اللوحة، تهز ـ ببعدها السهمي، الداخل والخارج. قدم على الدراجة، والجسد جانبي كلياً يدخل الزائر الغامض ويخرج في آن واحد بحركة تأرجح ساكن. إنه يكرر أمامنا، لكن في حقيقة جسده المعتمة، الحركة الفورية للصور التي تجتاز القاعة، وتدخل المرآة، وتنعكس فيها، وتنبثق منها كما لو أنها أنواع مرئية، جديدة ومتطابقة. شاحبة، ورقيقة هي هذه الأطياف في المرآة التي ترفضها القامة العالية الصلبة للرجل الذي يبرز في فتحة الباب.

ولكن يجب النزول من جديد من خلفية اللوحة نحوها أمام المشهد، يجب أن نغادر الدائرة التي طفنا حول حلزونيتها لتوّنا. فانطلاقاً من نظرة الرسام التي كما لو كانت تؤلف، على اليسار، مركزاً متأخراً، فإننا نلمح أولاً ظهر القماشة ثم اللوحات المعروضة والمرآة في وسطها، ثم الباب المفتوح، ولوحات جديدة، غير أن المنظور الحاد جداً لا يدعنا نرى سوى الإطارات في سماكتها، وأخيراً في أقصى اليمين، النافذة أو بالأحرى الفجوة التي ينسكب منها النور. هذه القوقعة بشكلها الدائري تقدم كل دورة التمثيل: النظرة، الملون والريشة، القماشة البريئة من الإشارات (وهي الأدوات المادية للتمثيل)، اللوحات، الانعكاسات، والانسان الحقيقي (التمثيل منجز، ولكن باعتباره متحرراً من مضامينه الوهمية أو الحقيقية التي تجاوره)، ثم يحل التمثيل: فلا نعود نرى منه سوى الإطارات وهذا النور الذي يغرق اللوحات من الخارج، ولكن هذه اللوحات بالمقابل يتوجب عليها أن تعيد تأليف كل شيء في نوعها الخاص بها كما لو كان النور يأتي من مكان آخر، مخترقاً أطرها الخشبية القاتمة. وهذا النور، نراه في الحقيقة على اللوحة التي تبدو منبجسة من فجوة الإطار، ومن هناك ينضم إلى جهة الرسام ووجنتيه وعينيه ونظرته وهو يمسك الملوّن بيد والريشة الناعمة باليد الأخرى. . . هكذا ينغلق الشكل الحلزوني أو بالأحرى هكذا ينفتح بهذا النور.

هذه الفتحة ليست أبداً كما في الخلفية باباً سحبناه، وإنما هي عرض اللوحة نفسه، والنظرات التي تمر فيها ليست نظرات زائر بعيد. إن الأفريز الذي يحتل المستوى الأول والثاني من اللوحة يمثل ـ إذا ما عودنا الرسام ـ ثماني شخصيات. خمس منها رؤوسها مائلة ملتفتة أو منحنية قليلاً أو كثيراً، تنظر بشكل عمودي بالنسبة للوحة. ووسط المجموعة تحتله ابنة الملك الصغيرة بثوبها الضخم الرمادي والوردي. الأميرة تدير رأسها نحو يمين اللوحة، في حين أن نصفها الأعلى ودوائر ثوبها الكبرى تهرب قليلاً نحو اليسار، لكن نظرتها تتجه عمودياً تماماً باتجاه المشاهد الذي يتواجد في مواجهة اللوحة. إن خطاً وسطياً يقسم قماشة اللوحة إلى قسمين متساويين يمر عبر عيني الطفلة. ووجهها يصل إلى ثلث الارتفاع الكامل للوحة. حتى أنه هنا يكمن دون أدنى شك الموضوع الرئيسي لرسم اللوحة، هنا يكمن غرض هذا الرسم نفسه. وكما لو كان يريد البرهان عليه والتأكيد عليه بشكل أفضل، فإن الرسام قد لجأ إلى شكل تقليدي: فإلى جانب الشخصية الرئيسية وضع شخصية أخرى راكعة تنظر إليها. وشأن الغارق في الصلاة والملاك الذي يحيي العذراء، فإن مربية راكعة تمد يديها نحو الأميرة، ويبرز وجهها بشكل جانبي كامل، وهو على علو وجه الطفلة نفسه. والمربية تنظر للأميرة ولا تنظر لسواها. وعلى اليمين قليلاً هناك وصيفة أخرى، تستدير هي الأخرى نحو ابنة الملك

وهي منحنية قليلاً فوقها، لكن عينها متجهة بوضوح نحو الأمام، نحو ما ينظر إليه الرسام والأميرة. وأخيراً هناك مجموعتان تتألف كل منهما من شخصيتين: إحداهما في الخلف، والأخرى مؤلفة من قزمين، وتحتل المستوى الأول. في كل زوج شخصية تنظر إلى الأمام، بينما تنظر الشخصية الأخرى يميناً أو يساراً. وبوضعهما، وبقامتهما تتماشى هاتان المجموعتان وتشكلان صنواً: إلى الوراء، الجليسان (المرأة إلى اليسار: تنظر نحو اليمين)، وإلى الأمام، القزمان (الصبي في أقصى اليمين ينظر داخل اللوحة). هذه المجموعة من الشخصيات، موزعة على هذا النحو، يمكن أن تؤلف شكلين وذلك حسب الاهتمام الذي نوليه للوحة، أو لمركز الإسناد الذي نختاره. إحداهما سيكون X كبيرة، وعلى النقطة العليا اليسرى، ستكون هناك نظرة الرسام، وعلى اليمين نظرة الجليس، وعلى الحد الأسفل، من الجهة اليسرى، هناك زاوية القماشة المصورة من ظهرها (وبشكل أدق قدم الحمالة)، ومن الجهة اليمنى (القزم وحذاؤه الموضوع على ظهر الكلب). وعند تقاطع هذين الخطين، في مركز الـ X، نظرة ابنة الملك؛ أما الشكل الثاني فسيكون بالأحرى شكل منحنٍ فسيح، طرفاه معينان بالرسام على اليسار وبالجليس على اليمين ـ طرفان مرتفعان وخلفيان، أما التجويف وقد تقارب جداً فإنه يتطابق مع وجه الأميرة، ومع النظرة التي توجهها المربية نحو هذا الخط المرن يرسم فسقية(*) تحصر وتبرز في آنٍ واحد موضع المرآة في وسط اللوحة.

هناك إذن مركزان يستطيعان تنظيم اللوحة، حسبما يتزغلل اهتمام المشاهد ويتوقف هنا أو هناك. إنَّ الأميرة تقف وسط صليب القديس اندراوس الذي يدور حولها مع دوامة الجلساء والوصيفات والحيوانات والمهرّجين. لكن هذا التمحور مجمد. جمده مشهد سيكون لامرئياً، تماماً لو أن هذه الشخصيات نفسها، المتوقفة فجأة عن الحركة، لم تكن تقدِّم، كما لو كان في، تجويف كأس، امكانية رؤية النسخة اللامتوقعة لتأملاتها وذلك في قعر المرآة. في اتجاه العمق، تتطابق الأميرة مع المرآة، وفي اتجاه العلو، فإن الانعكاس هو الذي يتطابق مع الوجه. لكن المنظور يجعلهما متجاورين كثيراً. والحال أنه من كل واحد منهما ينبثق خط لا مفر منه، الأول، مصدره المرآة يعبر كل السماكة الممثلة (بل وأكثر لأن المرآة تثقب الجدار الخلفي وتوجد وراءها حيزاً آخر)، والثاني أقصر، فهو يأتي من نظرة الطفلة ولا يعبر سوى المستوى الأول. هذان الخطان السهميان متقاربان، وفق زاوية حادة جداً ونقطة التقائهما، النابعة من القماشة، تثبت في مقدمة اللوحة، أي هناك من حيث ننظر إليها تقريباً، وهي نقطة مشكوك فيها لأننا لا نراها، إلاّ أنها نقطة لا مفر منها ومحددة تماماً، لأنه يتطلبها هذان الشكلان الرئيسيان، وتؤكدها كذلك خطوط أخرى متجاورة تولد من اللوحة، وتهرب منها.

ماذا يوجد أخيراً في هذا المكان المنيع تماماً خارج اللوحة ولكن تتطلبه كل خطوط تأليفها؟ وما هو هذا المشهد، ومن هي هذه الوجوه التي تنعكس أولاً في عمق حدقَتَيْ ابنة الملك. ثم في أحداق الجلساء وحدَقَتَيْ الرسام، وأخيراً في نور المرآة البعيد؟. لكن السؤال سرعان ما يتضاعف: فالوجه الذي تعكسه المرآة هو أيضاً الوجه الذي يتأملها، تنظر إليه كل شخصيات اللوحة هو أيضاً الشخصيات التي في نظرها هذه الشخصيات معروضة كمشهد صالح

(*) Vasque كلمة من أصل عربي على الأرجح، وتعني الحوض وفي وسطه نافورة مياه (المراجع).

للتأمل. فاللوحة كلها تنظر إلى مشهد هي نفسها بدورها مشهد بالنسبة له. محض تبادل تظهر به المرآة الناظرة والمنظورة، وتنحل لحظتاه في زاويتي اللوحة: على اليسار القماشة المدارة، التي تغدو بها النقطة الخارجية محضَ منظرٍ، وعلى اليمين الكلب المستلقي. العنصر الوحيد في اللوحة الذي لا ينظر ولا يتحرك لأنه لم يرسم، ببروزاته الكبيرة والضوء الذي يلعب في فروه الحريري، إلّا ليكون غرضاً يجب النظر اليه.

هذا المشهد بالنظرة، علّمنا إلقاء أول نظرة على اللوحة بما هو مصنوع. إنهما الملك والملكة، وإننا لنعرف ذلك من نظرة الاحترام التي يوجهها إليهما الحاضرون، وفي دهشة الطفلة والأقزام. وإننا لنتعرف إليهما في نهاية اللوحة، في الخيالَيْن الصغيرَيْن اللذين تعكسهما المرآة. ووسط كل هذه الوجوه اليقظة، وكل هذه الأجسام المزينة، هما أكثر الصور شحوباً، ولاواقعية، وأشدها تشوبهاً: مجرد حركة، أو قليل من الضوء يكفيان لتبديدهما. ومن بين كل هذه الشخصيات المصورة، هما أكثرها إهمالاً، إذ إن أحداً لا ينتبه لهذا الانعكاس الذي ينزلق وراء كل الناس ويدخل نفسه بصمت في حيّز لا ينتبه له أحد. فبمقدار ما هما مرئيان، فإنهما الشكل الأهزل والأبعد عن كل واقع. وبالعكس، لما كانا يقعان خارج اللوحة، فبمقدار ما يختفيان وراء لارؤية جوهرية، فإنهما يواجهان من حولهما كل التمثيل؛ فالمواجهة معهما، ونحوهما يستدير الآخرون، وإلى عينيهما إنما تقدم الأميرة في ثوب العيد، ومن القماشة المقلوبة الى ابنة الملك ومن هذه إلى القزم الذي يلعب في أقصى اليمين، يرتسم خط منحنٍ (أو أيضاً فإن القسم الأدنى من الـ X ينفتح) لكي يوجه لنظراتها كل وضع اللوحة، ولكي يظهر بهذا المركز الحقيقي للرسم الذي تخضع له في النهاية نظرة ابنة الملك والصورة في المرآة.

هذا المركز سُيِّد رمزياً في هذه الواقعة لأن من يشغله هو الملك فيليب الرابع وزوجته. لكنه كذلك بوجه خاص بسبب الوظيفة الثلاثية التي يشغلها بالنسبة للوحة. ففيه تتطابق بدقة نظرة النموذج في اللحظة التي يرسم فيها، ونظرة المشاهد الذي يتأمل المشهد، ونظرة الرسام في اللحظة التي يرسم فيها لوحته (لا اللوحة الممثلة وإنما تلك التي أمامنا والتي نتكلم عنها). هذه الوظائف الثلاث «الناظرة» تتلاقى في نقطة خارج اللوحة: أي بنقطة مثالية بالنسبة لما هو ممثَّل، لكنها حقيقية تماماً لأن التمثيل يغدو ممكناً انطلاقاً منها. في هذه الحقيقة نفسها، لا يمكنها ألا تكون لامرئية. ومع ذلك فإن هذه الحقيقة معروضة داخل اللوحة، معروضة ومكسرة الى ثلاثة أشكال تناسِب الوظائف الثلاث لهذه النقطة المثالية والحقيقية. وهذه الأشكال هي: على اليسار الرسام مع ملونه بيده (لوحة ذاتية لمؤلف اللوحة)، وعلى اليمين، الزائر وقدمه على الدرج وهو حاضر للدخول الى القاعة، إنه يحتل من الخلف كل المشهد، لكنه يرى مواجهة الزوج الملكي الذي هو المنظر نفسه، وفي الوسط أخيراً هناك انعكاس الملك والملكة، المزينين، الجامدين، في وقفة النموذجين الصابرين.

انعكاس يبين بسذاجة، وفي الظل، ما يراه كل الناس في المستوى الأول. ويعيد كما لو كان بفعل السحر، ما ينقص كل نظرة: لنظرة الرسام، النموذج الذي ينسخه هناك على اللوحة مثيله المصور، ولنظرة الملك، صورته التي تتكامل على هذه الجهة من القماشة والتي لا يستطيع أن يراها من حيث يقف ولنظرة المشاهد، يعيد المركز الحقيقي للمشهد، الذي أخذ

المشاهد مكانه كما لو كان بالكسر. ولكن ربما كان كرم هذه المرآة مجرّد وهم، ربما كانت تخفي بقدر وربما أكثر مما تظهر. فالمكان الذي يقيم فيه الملك مع زوجته هو أيضاً مكان الفنان ومكان المشاهد: ففي قعر المرآة يمكن أن يظهر - ويجب أن يظهر - الوجه المجهول للمار ووجه فيلاسكيز. لأن وظيفة هذا الانعكاس هو أن يجذب الى داخل اللوحة ما هو غريب عنهما تماماً: النظرة التي نظمتها والنظرة التي تعرض من أجلها. ولكن لأنّ الفنان والزائر حاضران في اللوحة، على اليمين وعلى اليسار، فإنهما لا يستطيعان السكن في المرآة: تماماً مثل الملك الذي يبدو في قعر المرآة بقدر عدم انتمائه إلى اللوحة.

في الشكل الحلزوني الكبير الذي كان يطوف حول محيط المحترف، ابتداءً من نظرة الرسام، وملونه ويده المتوقفة، حتى اللوحات المنجزة، فإن التمثيل كان يولد، ويتم لكي يتفكك من جديد في النور؛ إن الحلقة كانت كاملة. وبالمقابل، فإن الخطوط التي تجتاز عمق اللوحة ليست كاملة، إذ ينقصها جميعها جزء من مسيرتها. هذا النقص مرده لغياب الملك، - غياب هو خدعة من الرسام. لكن هذه الخدعة تغطي فراغاً وتشير إليه. وهذا الفراغ مباشر: فراغ الرسام والمشاهد عندما ينظران إلى اللوحة أو يرسمانها. ذلك لأن - ربما في هذه اللوحة كما هو الأمر في كل تمثيل، هي إذا جاز القول، الجوهر المتجلي للارؤية العميقة لما نراه متضامنة مع لارؤية من يرى، - رغم المرآة، والانعكاسات، والتقليد، وصور الأشخاص. ومن حول المشهد وضعت الإشارات والأشكال المتتابعة للتمثيل، ولكن العلاقة المزدوجة للتمثيل بنموذجه وبسيده، بمؤلفه ومن تقدم له، هذه العلاقة مقطوعة بالضرورة. ولن يكون ممكناً أبداً أن تكون حاضرة دون بقية حتى ولو في تمثيل يقدم نفسه، هو بالذات، مشهداً. في العمق الذي يجتاز القماشة ويثقبها خيالياً، ويرمي بها إلى مقدمتها، ليس من الممكن أن تقدم السعادة المحضة للصورة في وضح النور المعلم الذي يصوِّر والملك الذي يصوَّر.

وربما كان في لوحة فيلاسكيز هذه، ما يماثل تمثيل التمثيل الكلاسيكي وتحديد الحيّز الذي تفتحه. إنه يبدأ في الواقع في أن يتمثل هناك بكل عناصره، مع صوره، والنظرات التي يقدم نفسه لها، والوجوه التي يجعلها مرئية، والحركات التي تجعله يولد. ولكن هناك، في هذه البعثرة التي يحتضنها وينشرها معاً، هناك فراغ جوهري يشار إليه بإلحاح من كل الجهات: الاختفاء الضروري لما يؤسسه - لما يشبهه ولمن هو في نظرة ليس سوى شبه. إن هذا الفاعل نفسه الذي هو الذات، قد حذف. وبما أنّ التمثيل (التصوّر) قد تحرّر أخيراً من هذه العلاقة التي كانت تقيده فإنه يستطيع أن يقدم نفسه كتصوّر (تمثيل) محض.

الفصل الثاني

نثر العالم

ترجمة : بدر الدين عرودكي
مراجعة : جورج زيناتي

I ـ المتشابهات الأربع

حتى نهاية القرن السادس عشر، لعب التشابه دور الباني في المعرفة الثقافية الغربية، فهو الذي قاد في جزءٍ كبير تفسير النصوص وتأويلها، وهو الذي نظّم لعبة الرموز، وسمح بمعرفة الأشياء المرئية، واللامرئية، وقاد فن تمثيلها وتصوّرها. كان العالم ينطوي على نفسه، فالأرض تكرر السماء، والوجود يتمرأى في النجوم، والعشب يطوي في أوراقه الأسرار التي تخدم الانسان، وكان الرسم يقلّد الفضاء. والتمثيل أو التصوُّر ـ أكان عيداً أم معرفة ـ كان يتبدى كعملية تكرار: مسرح الحياة أو مرآة العالم، كان ذلك هو عنوان كل أسلوب، وطريقته في الإعلان عن نفسه وصياغة حقه في الكلام.

وعلينا أن نتوقف قليلاً في هذه اللحظة من الزمن، حيث سيفكك التشابه انتماءه بالمعرفة ويختفي، على الأقل في جزء منه، من أفق المعرفة. كيف كان المتشابه فكرة في نهاية القرن السادس عشر، وكذلك في بداية القرن السابع عشر؟ كيف كان يمكنه أن ينظِّم أشكال المعرفة؟ وإذا كان صحيحاً أن الأشياء التي تتشابه لامتناهية العدد، فهل نستطيع على الأقل تحديد الأشكال التي يمكن لها بمقتضاها أن يتشابه بعضها مع البعض الآخر؟.

إن النسيج الدلالي للتشابه في القرن السادس عشر شديد الثراء: الصداقة والمساواة (التعاقد والاجماع والزواج والتشارك والسلم وما شابه ذلك) والتراضي والمماحكة والتجاور والتعادل والتناسب والتشابه والاتصال والرابطة[1]. وهناك أيضاً كثير من المفاهيم التي تتقاطع على سطح الفكر أو تتشابك أو تتدعم أو تتحدَّد. لنكتفِ الآن بالإشارة إلى الأشكال الرئيسية، التي تفرض تمفصلات على المعرفة الخاصة بالتشابه. هناك أربعة أشكال جوهرية على وجه التأكيد:

أولاً. **التوافق**. والحق يقال إن تجاور الأماكن يجد نفسه قد سمي بهذه الكلمة أكثر بكثير من المتشابه. فالملائمات هي الأشياء التي حين تقترب الواحدة من الأخرى تجد نفسها وقد تجاورت، إنها تتلامس في أطرافها، وتختلط أهدابها، والحد الأقصى للواحد منها يشير لبداية الآخر. وبذلك تتواصل الحركة والتأثيرات والأهواء والخواص كذلك. بحيث إن تشابهاً يظهر في مفصل الأشياء هذه؛ وهو مزدوج ما أن نحاول فصله: تشابه مكان، وموقع وضعت فيه الطبيعة الشيئين، وبالتالي تشابه خواص. لأن في هذا الحاوي الطبيعي الذي هو العالم، ليس التجاور علاقة خارجية بين الأشياء، وإنما علاقة قرابة مبهمة على الأقل. ثم إنه من هذا الاتصال تنشأ بالتبادل تشابهات جديدة، ويفرض نظامٌ مشترك نفسه، فعلى التشابه كسبب أصم للتجاور يتراكب شبهٌ هو الأثر المرئي للتقارب. فالنفس والجسد مثلاً متلائمان مرتين: كان لابد من أن تجعل الخطيئة النفس سميكة، ثقيلة، وأرضية لكي يضعها الله في أعمق تجويف في المادة. ولكن بهذا التجاور، تتلقّى النفس حركات الجسد، وتتماثل به في حين أن «الجسد يتغيّر ويفسد بأهواء النفس»[2]. في تركيب العالم الواسع، تتلاءم الكائنات المختلفة بعضها مع بعض، فالنبات يتواصل مع الحيوان، والأرض مع البحر، والإنسان مع كل ما يحيط به. إن التشابه يفرض تجاورات تؤمن بدورها تشابهات. فالمكان والتماثل يتشابكان: فنرى نمو الطحلب على ظهر القواقع، والنبات على قرني الأيل، وبعض أنواع الأعشاب على وجه الرجال، والمريجات(*) الغريبة تقارب بين الخواص إذ تمزجها لتجعلها مماثلة للنبات وللحيوان في آن واحد[3]. وكلها علامات تلاؤم.

إن التوافق، هو شبه مرتبط بالمكان في شكل «تدريجي». إنه يندرج في نظام الوصل والضبط. ولهذا، فهو ينتمي إلى الأشياء نفسها أقل مما ينتمي إلى العالم الذي توجد فيه هذه الأشياء. إن العالم هو «التلاؤم» العالمي الكلي للأشياء، ففي البحر أسماك بقدر ما على الأرض من حيوانات أو أغراض أنتجتها الطبيعة أو الناس. (أوَليس ثمة أسماك تسمى أبسكوبس (الأسف)، وأخرى تدعى كاتينا (القيد)، وأنواع ثالثة تسمى باريابوس(**). وفي الماء وعلى وجه الأرض من الكائنات بقدر ما في السماء، وهي إنما تجيبها؛ وأخيراً، ففي ما هو حادث (مخلوق) هناك من المخلوقات بقدر ما نستطيع أن تجده داخل ما احتواه بشكل سام الله، «باذر الوجود، والقدرة، والمعرفة والحب»[4]. وهكذا، فبتسلسل التشابه والمكان، وبقوة هذا التلاؤم الذي يجاور المتشابه ويماثل المتقاربات، يشكل العالم سلسلة مع نفسه. وفي كل نقطة اتصال تبدأ وتنتهي حلقة تشبه الحلقة السابقة وتشبه الحلقة اللاحقة، ومن دورة إلى أخرى تتتابع المتشابهات تاركة الطرفين في تباعدهما (الله والمادة)، مقربة بينهما بطريقة تجعل إرادة العلي القادر على كل شيء تنفذ حتى إلى النقاط الأبعد والأكثر ركوداً.

إنَّ هذه السلسلة الهائلة، المنصوبة والرجراجة، هذا الحبل للتلاؤم هو ما يذكره **بورتا** (Porta) في نص من كتابه: «السحر الطبيعي»: «أمَّا بالنسبة لنموّه، فإن النبات يتوافق مع الحيوان المتوحش، وبالشعور يتوافق الحيوان الشرس مع الانسان الذي يتطابق مع بقية

(*) المريجات هي حيوان كالاسفنج مثلاً. ولكن له شكل النبات (المراجع)

(**) إله الحدائق والبساتين عند الرومان (المراجع).

الكواكب بذكائه؛ هـذه العلاقـة تنبثق بدقـة، حتى أنها تبدو حبـلاً ممدوداً منـذ السبب الأول وحتى الأشيـاء الدنيـا والتافهـة، بفضل عـلاقة متبـادلة ومستمـرة، بحيث إن الفضيلة العليـا النـاشرة أشعتها تصـل إلى درجة، إذا مسسنـا أحـد أطـرافهـا فـإنها تـرتجف وتحـرِّك كـل مـا عداها»[5].

الشكـل الثاني من التشـابه هـو **المنافسـة**: نوع من التـوافق وقد تحـرَّر من قانـون المكـان، ويعمل، ساكناً، في المسافـة. كما لـو أن **التواطؤ الفضـائي قد قُـطع**، وأنَّ **حلقات السلسلة** ـ وقد تفكّكت ـ تعيد إنتاج دوراتها بعيداً بعضها عن البعض الآخـر، وفق تشابـه بلا اتصـال. وفي المنافسة شيء من الانعكاس ومن المرآة: بواسطتهـا تتبادل الأشيـاء المبعثرة في شتى أنحـاء العالم الأجوبة. ومن بعيد: الوجه هو منافس السـماء، كما أن عقـل الانسان يعكس، بشكـل غير كامل، حكمة الله؛ كذلك فإن العينين، بنورهما المحدود، تعكسان النـور الأعظم الـذي تنشره في السماء الشمس والقمر؛ الفم هـو فينوس لأن من خـلاله تمـر القبل وكلمات الحب؛ والأنف يعطي صورة صغيرة لصولجان جوبيتر وشارة ميركور[6]. وبهـذه العلاقـة من المزاحمـة، تستطيع الأشياء أن تقلِّد بعضها من أقصى العالم إلى أدناه دون تسلسل أو تقارب: بالتكرار في المرآة، يُبطل العالم المسافة الخاصة به، وينتصر بـذلك عـلى المكان الـذي أُعطي لكـل شيء. فمن بين هذه الانعكـاسات التي تجـوب الفضاء كله، أيهـا الأولى؟ أين الحقيقة وأين الصـورة المنعكسة؟. غالباً ما لا نستطيع قول ذلك. ذلـك أن التنافس هـو نوع من التـوأمية الـطبيعية للأشياء، فهو ينشأ طي الكـائن الذي تتـواجه جهتـاه على الفـور. يقارن **بـاراسيلوس**(*) هذه الازدواجية الأساسيـة للعالم بصـورة توأمـين «يتشابهـان تمامـاً، دون أن يكون من الممكن لأي انسان أن يقول أيهما أعطى للآخر شبهه»[7].

ومع ذلك، فإنَّ التنافس لا يـترك الشكلين المنعكسين المتعـارضين في حـالة جمـود الواحـد مقابل الآخر. إذ يحدث أن يكون أحدهما الأضعف فيتلقى تأثير ذلك الذي ينعكس في مرآتـه السلبية. ألا تتغلب النجوم على أعشاب الأرض وهي نموذجها الـذي لا يتغيَّر، وشكلهـا غير القابل للتحوُّل والتي أعطي لها سراً أن تصب عليها كل مـا تملكه من تـأثيرات؟. إن الأرض القاتمة هي مـرآة السماء المـزروعة، ولكن في هـذه المبارزة، فـإنَّ الخصمين لا يتسـاويان لا في القيمة ولا في الكرامة؛ إن أنوار العشب تعيد دون عُتُوّ إنتاج الشكل للشيء. **يقول كروليوس** (Crollius): «إن النجـوم هي رحم كل الأعشـاب، وكل نجم في السـماء ليس سوى تجسيـد روحي مسبق لعشبة، كما يمثلها؛ وكذلك فكل عشبة أو نبتة هي نجم أرضي ينظر إلى السماء؛ وكذلك فكم نجم هو نبتة سماوية في صورة روحانية لا تختلف عن الصور الأرضيـة إلاَّ بالمـادة وحدها. . .، إن النباتات والأعشاب السماوية تلتفت نحو الأرض وتنظر مباشرة إلى الأعشاب التي أنسلتها، مانحة إياها فضيلة خاصة»[8].

ولكنْ يحدث أيضاً أن تبقى المبارزة مفتوحـة، وألَّا تعكس المرآة الهـادئة بعـد سوى صـورة «الجنديين الساخطين». آنـذاك يصبح التشـابه معـركة شكـل ضد شكـل آخر ـ أو بـالأحرى

(*) باراسيليوس: طبيب سويسري شهير، عاش بين سنة 1493 و1541، حين كان استاذاً للطب في جـامعة بال. لقَّن كتاباً لابن سينا في الساحة العامة، ولكنه طرد من المدينة في العام التالي (المراجع).

معركة الشكل نفسه مفصولاً عن ذاته تحت وطأة المادة أو بمسافة الأماكن. إن إنسان باراسيلوس هو، شأن قبة السماء، «مرصَّعٌ بالنجوم»، لكنه ليس مرتبطاً بها ارتباط «السارق بالقيود، والقاتل بالعجلة، والسمكة بالصياد، والطريدة بقناصها». ومن اختصاص قبة سماء الانسان أن تكون «حرة وقوية»، وألاَّ «تخضع لأي أمر»، وألاَّ «تقودها أي مخلوقات أخرى». ويمكن أن تكون سماؤه الداخلية مستقلة ولا تستند إلاَّ على ذاتها، ولكن شريطة أن يصبح بحكمته، التي هي أيضاً معرفة، شبيهاً بنظام العالم، وأن يأخذه داخل نفسه، فتنقلب بذلك إلى سمائه الداخلية السماء التي تتلألأ فيها النجوم المرئية. آنذاك، ستغطي حكمة المرآة هذه، بالمقابل، العالم الذي وُضعت فيه، وستدور حلقتها الكبرى حتى عمق السماء وإلى ما وراء ذلك، وسيكتشف الإنسان أنه يحتوي على «النجوم في داخل ذاته... وأنه يحمل على هذا النحو القبة السماوية الزرقاء، مع كل تأثيراتها»[9].

إن التنافس يتبدَّى أولاً في شكل انعكاس بسيط، خفي، بعيد، ويطوف فضاء العالم في صمت. بيد أن المسافة التي يجتازها لا تلغيها استعارته الماهرة، وإنما تبقى مفتوحة للرؤية. وفي هذه المبارزة، يستولي الشكلان المتخاصمان، أحدهما على الآخر. إن التشبيه يغطي الشبيه، الذي يحيط به بدوره، والذي ربما سيكون من جديد مغطًى بازدواجية تملك القدرة على أن تتتابع إلى اللانهاية. إن حلقات التنافس لا تشكل سلسلة شأن عناصر التلاؤم، وإنما تشكّل بالأحرى دوائر متحدة المركز، متعاكسة ومتخاصمة.

الشكل الثالث من التشابه هو **التماثل أو القياس**. مفهوم قديم ومألوف في العلوم اليونانية والفكر في القرون الوسطى، بيد أن استخدامه ربما أصبح مختلفاً. في هذا التماثل يتراكب التوافق والتنافس. ومثل هذا الأخير، فإنه يؤمن المجابهة الرائعة للمتشابهات عبر الحيز، ولكنه يتحدَّث، شأن التوافق، عن الضوابط والروابط، والصلات. قدرته هائلة، ذلك لأن المتشابهات التي يعالجها ليست المتشابهات المرئية الكثيفة للأشياء نفسها، ويكفيها أن يكون تشابهاً أمهر للعلاقات. وإذ خُفف التماثل على هذا النحو، فإنه يستطيع أن يمد، انطلاقاً من نقطة واحدة، عدداً غير محدَّد من القرابات. فمثلاً: علاقة النجوم بالسماء حيث تتلألأ، نجدها أيضاً في علاقة: العشب بالأرض، والأحياء بالكوكب الذي يسكنونه، والمعادن والحجارة الكريمة بالصخور التي دُفنت فيها، وأعضاء الحواس بالوجه الذي يبثّون فيه الحياة، وبقعات الجلد بالجسد الذي تنبطح عليه بشكل سري. ويمكن أيضاً أن يرتد التماثل على نفسه دون أن يكون موضع اعتراض. فهناك قياس التماثل بين النبات والحيوان القديم (النبات حيوان يضع رأسه إلى الأسفل، وفمه ـ أو جذوره ـ مغروزة في الأرض)، ولا ينقده **سيزالبان** (Cesalpin) **ولا يمحوه**، بل بالعكس يعززه، ويكثره بنفسه، حين يكتشف أن الزرع هو حيوان واقف، مبادئه الغذائية تصعد من الأسفل نحو القمة، على امتداد ساق كالجسد وينتهي برأس، ـ باقة، زهور، أوراق: علاقة عكسية، لكنها غير متناقضة مع قياس تماثل الأول الذي يضع «الجذر في الجزء السفلي من الزرع والساق في الجزء العلوي، لأنه لدى الحيوانات تبدأ شبكة العروق أيضاً في الجزء السفلي من البطن ويصعد الشريان الرئيسي نحو القلب والرأس»[10].

هذه المعكوسية، شأن هذا التعدُّد، تمنح التماثل ميداناً شاملاً للتطبيق فيها، تستطيع كل

أشكال العالم أن تتقارب. على أنه يوجد في هذا الحيِّز المخترق من كل الجهات، نقطة متميزة: إنها مشبعة بالتماثل (وكل تماثل يستطيع أن يجد فيها نقاطه الداعمة له) وتنعكس العلاقات، إذ تمر بها، دون أن تتبدل. هذه النقطة هي الإنسان، إنه يتكافأ والسماء، كما يتكافأ مع الحيوانات والنباتات، مع الأرض والمعادن والهابطات (ترسبات كلسية) أو العواصف. وإذ ينتصب بين أوجه العالم، فإنه في علاقة مع القبة الزرقاء (وجهه بالنسبة لجسده كنسبة وجه السماء للأثير، ويخفق نبضه في عروقه كما تدور النجوم في دروبها الخاصة بها، والفتحات السبع في وجهه تشكل ما تشكله الكواكب السبعة في السماء)، لكن كل هذه العلاقات، يقوم بقلبها، لنعثر عليها ثانية، متشابهة، في تماثل الحيوان البشري مع الأرض التي يسكنها: فلحمُهُ أرضٌ مزروعة، وعظامه صخور، وعروقه أنهار كبرى، ومثانته بحر، وأعضاؤه السبعة الأساسية هي المعادن السبعة التي تختفي في أعماق المناجم[11]. إن جسم الانسان هو دوماً النصف الممكن من أطلس عالمي. ونحن نعلم كيف رسم **بيير بلون** Pierre (Belon، حتى التفاصيل، أول لوحة مقارنة للهيكل العظمي الانساني ولهيكل العصافير: إننا نرى فيها «طرف الجناح المسمى بالزائد والمتعادل في الجناح، يقع مكان الإبهام في اليد، ونهاية طرف الجناح التي هي كالأصابع عندنا. . .، والعظم الذي هو كالساق لدى العصافير يطابق عندنا العقب، وكما لدينا أربع أصابع في الرجل، كذلك العصافير لها أربعة مخالب، منها المخلب الخلفي الذي يوازي أبهام الرِجْل عندنا»[12]. مثل هذه التدقيقات ليست تشريحاً مقارناً إلَّا لنظرة مسلحة بمعارف القرن التاسع عشر. والواقع، أن الشبكة التي تدع أشكال التشابه تصل إلى معرفتنا عبرها، تقطع في هذه النقطة (وفي هذه النقطة وحدها تقريباً) الشبكة التي كانت قد وضعتها على الأشياء معرفة القرن السادس عشر.

بيد أن وصف «بيلون» لا يصدر والحق يقال إلَّا عن وضعية جعلته، في عصره، ممكناً. فهو ليس أكثر عقلانية ولا أكثر علمية من أي ملاحظة **لألدروفاندي**، حين يقارن الأجزاء السفلى من الإنسان بالأماكن العفنة من العالم، بالجحيم وبظلماته وبالمعذَّبين فيه الذين هم كبراز الكون[13]، هذا الوصف ينتمي لنفس الكزموغرافيا (الجغرافيا الكونية)، القائمة على قياس التماثل تماماً مثل المقارنة الكلاسيكية في عصر كروليوس، بين الانفجار في الدماغ والعاصفة: فالزوبعة تبدأ عندما يثقل الهواء ويضطرب، والأزمة لحظة تصبح الأفكار ثقيلة قلقة، ثم تتكدس الغيوم، وينتفخ البطن، وينفجر الرعد، وتتشقق المثانة، ويلمع البرق في حين تتلألأ العيون بنور رهيب، ويسقط المطر ويخرج الزبد من الفم، وتندفع الصاعقة بقوة، في حين تفجِّر الأرواح الجلد، ولكن ها هو ذا الطقس يعود صاحياً والعقل يشفى لدى المريض[14]. إن حيِّز قياسات التماثل هو في الأساس حيِّز إشعاع. فمن كل جهة الانسان معني به؛ ولكن هذا الانسان نفسه بالمقابل، ينقل التشابهات التي يتلقاها من العالم. إنه المقر الأكبر للنسب، والمركز الذي تأتي إليه العلاقات لتستند إليه ثم تنعكس منه من جديد.

وأخيراً، فإنَّ الشكل الرابع من التشابه يتم **بلعبة التعاطف**. وهناك ليس ثمة أي طريق معينة سلفاً، ولا أي مسافة مفترضة، ولا أي تسلسل مقرَّر. إن التعاطف يقوم بوظيفته في حرية كاملة في أعماق العالم. وهو يطوف في برهة أشدَّ الأمكنة اتساعاً: ومن الكوكب إلى الإنسان الذي يحركه، يسقط التعاطف من بعيد كالصاعقة، ويمكن أن ينشأ على العكس من

اتصال واحد، ـ شأن «ورود الحِداد التي سنستخدمها في الجنازات»، والتي، بفعل مجاورتها للموت، ستجعل من كل شخص يتنشق عطرها «حزيناً ومحتضراً»[15]. ولكنه على قدر من القوة، بحيث إنه لا يكتفي بأن يتدفّق من اتصال واحد وأن يقطع المسافات، فهو يثير حركة الأشياء في العالم ويتسبَّب بتقارب أبعدها. إنه مبدأ حركية: فهو يجذب الأشياء الثقيلة نحو ثقل الأرض، والخفيفة نحو الأثير الذي بلا وزن، كما أنه يدفع بالجذور نحو الماء، ويجعل زهرة عبَّاد الشمس الكبيرة الصفراء تنحني مع منحنى الشمس. بل وأكثر من ذلك، فبجذبه الأشياء بعضها نحو البعض الآخر بحركة خارجية ومرئية، فإنه يثير سراً حركة داخلية، ـ انتقالاً في الكيفيات التي يحل بعضها محل البعض الآخر: فالنار لأنها حارة وخفيفة ترتفع في الهواء الذي ينتصب نحوه لهبها بلا كلل، لكنها تضيع جفافها الخاص بها (الذي كان يقربها من الأرض)، وتكتسب بذلك رطوبة (ترابطها بالماء والهواء)، وتختفي عندها في بخار خفيف، ودخان أزرق، وغيمة: لقد أصبحت هواء. إن التعاطف هو مرتبة من «ذات الواحد» من القوة والإلحاح، حتى أنه لا يكتفي بأن يكون مجرد أحد أشكال التشابه، إن له القدرة الخطيرة على التمثّل، وعلى جعل الأشياء متطابقة بعضها مع البعض الآخر، وعلى خلطها وعلى إزالتها في فرديتها، وبالتالي على جعلها أجنبية لما كانت عليه. إن التعاطف يبدِّل؛ إنه يغيِّر، ولكن في اتجاه المطابق، بحيث إنه إذا لم تكن قدرته موازنة، فإن العالم يتقلَّص إلى نقطة، إلى كتلة متجانسة، إلى شكل «الذاته» الكئيب: كل أجزائه تقف وتتواصل فيما بينها دون قطيعة أو مسافة، شأن هذه السلاسل المعدنية المعلقة. بفضل التعاطف بجاذبية قطعة مغناطيس واحدة[16].

ولذلك، فإنَّ التعاطف معوض بشكله التوأم: التنافر. فالتنافر يحافظ على الأشياء في عزلتها ويمنع التمثُّل، كما يحبس كل نوع في تمايزه المتصلب ونزوعه في ما هو فيه. «من المعروف أن النباتات تكره بعضها بعضاً... ويقال إن الزيتونة والكرمة تكرهان الملفوف، وأن الخيار يفر من الزيتون... ولما كانت تنمو بفعل حرارة الشمس ورطوبة الأرض، فإن من الضروري أن تكون كل شجرة كثيفة وغليظة مؤذية للأشجار الأخرى، وكذلك الشجرة ذات الجذور المتعددة»[17] وهكذا حتى اللانهاية، عبر الأزمنة ستكره كائنات العالم بعضها وستحافظ، ضد كل تعاطف، على نهمها الشرس... إن جرذ الهند ضار بالتمساح، لأن الطبيعة جعلته عدوّاً، بحيث إنَّه حين ينشرح هذا العنيف في الشمس، فإنه ينصب له فخاً وحيلة مميتة، إذ حين يلمح أن التمساح، المسترخي في لذة، ينام مفتوح الفم، فإنه يلجه ويمر عبر الحنجرة العريضة إلى بطنه حيث يقضم أحشاءه، ويخرج أخيراً من بطن الحيوان المقتول. ولكن أعداء الجرذ يكمنون له بدوره: لأنه في خلاف مع العنكبوت، و«يتقاتل مرات عديدة مع الصلّ، فيموت». بهذه اللعبة من التنافر التي تبعثر، وتجذب في آن واحد إلى القتال، وتجعل الجميع قتلة وتعرضهم بدورهم للموت، يحدث أن الأشياء والحيوانات وكل الأشكال الموجودة في العالم تبقى على ما هي عليه.

إن هوية الأشياء، وواقعة قدرتها على التشابه مع الأشياء للأخرى، والاقتراب منها، ولكن دون الانغمار بها ومع محافظتها على فرادتها، ـ إنه التأرجح الدائم للتعاطف والتنافر الذي يستجيب لهما. إنه يفسِّر أن الأشياء تنمو، وتتطور، وتختلط، وتتلاشى، وتموت، ولكنها

تتواجد بشكل لا حدود له، وبإيجاز، إنه يفسّر أن ثمة مكاناً (مع أنه ليس بلا علاقة أو تكرار أو بدون ميناء من التشابه)، وزماناً (مع أنه يترك نفس الوجوه ونفس الأنواع ونفس العناصر تظهر من جديد بشكل غير محدود). «إن الأجسام الأربعة تكون من نفسها غاية في البساطة (الماء. الهواء، النار، والتراب) ولها صفاتها المميزة، غير أنه بقدر ما أمر الخالق أن تكون الأجسام الأولية مركبة من العناصر المختلطة لهذا السبب، فإنَّ توافقها واختلافها ملفتان جداً للنظر، وهو أمر نعرفه بفضل صفاتها. فعنصر النار حار وجاف، ولذلك فهو على تنافر مع الماء الذي هو بارد ورطب. والهواء الحار رطب، والأرض الباردة جافة؛ ومن هنا كان التنافر ـ ولجعلها منسجمة ـ فقد وضع الهواء بين النار والماء، والماء بين الأرض والهواء. وباعتبار أن الهواء حار، فإنه يتجاور جيداً مع النار ورطوبته تتآلف مع رطوبة الماء. كذلك، فبسبب أن رطوبته معتدلة، فإنه يعدل حرارة النار ويتلقى منها المساعدة أيضاً، مثلما أنه من جهة أخرى بحرارته الرديئة فإنه يفتر برودة الماء الرطبة. إن رطوبة الماء تسخنها حرارة الهواء وتريح جفاف الأرض البارد»[18]. إن سيادة الزوج التعاطف/ التنافر، والحركة والتبعثر الذي يقوم به، تتيح المجال لكل أشكال التشابه. وهكذا تستعاد وتفسَّر المتشابهات الثلاث الأولى. كل حجم العالم، وكل تجاورات التوافق وكل أصداء التنافس، وكل سلاسل قياس التمثيل، يحملها ويبقيها ويضاعفها هذا الحيِّز من التعاطف والتنافر الذي لا يكفُّ عن مقاربة الأشياء وإبقائها على مسافة. بهذه اللعبة، يبقى العالم هو هو، وتستمر المتشابهات في أن تكون ما هي وفي أن تشابه. والذاته يبقى هو ذاته مقفلاً على ذاته.

II ـ التواقيع

ومع ذلك، فإنَّ النسق ليس مغلقاً. فثمة فتحة تبقى: وبها تكاد كل لعبة التشابه أن تفلت من نفسها، أو أن تبقى في الليل إن لم يأتِ شكلٌ جديد من التشابه لإتمام الدائرة وجعلها في آن واحد كاملة وجلية.

يبين لنا: التوافق والتنافس والتماثل والتعاطف، كيف أن على العالم أن ينطوي على نفسه، ويتضاعف، وينعكس، أو يتسلسل لكي تتمكّن الأشياء من التشابه. إنها تبين لنا طرق التشابه ومن أين تمر، لا حيث يوجد هذا التشابه، ولا كيف نراه، ولا بأي علاقة نتعرف عليه. والحال، إنه قد يحدث لنا أن نعبر هذه الغزارة الرائعة من المتشابهات، دون أن نشك في أنها قد أُعدت منذ زمن طويل من قبل نظام العالم ومن أجل خيرنا الأعظم. ولكن نعرف أن الأقونيطن(*) يشفي أمراض العيون، أو أن الجوز المسحوق مع روح النبيذ يقضي على آلام الرأس. لا بد من علاقة تنبهنا إلى ذلك: بدونها يظل هذا السر نائماً إلى أمد غير محدود. وهل كنا نعلم أن بين الانسان والكوكب الذي يعيش فيه علاقة توأمية أو مبارزة، لو لم يكن على جسمه وبين تجاعيد وجهه العلاقة الدالة على أنه خصم المريخ، أو أنه من أقرباء زحل؟. يجب أن يكون هناك على سطح الأشياء ما يشير إلى المتشابهات المدفونة في الأعماق، وثمة حاجة لعلاقة مرئية عن التماثلات اللامرئية. أوليس كل تشابه هو في الوقت نفسه، ما هو

(*) الأقونيطن أو البيش، نبات سام من فصيلة الشقاريات أو الشقيقيات (ذوات الفلقتين) (المراجع).

أشد الأشياء، تجلياً، وأفضلها اختفاء؟. إن التشابه لا يتألف في الواقع من قطع متجاورة بعضها متطابق، وبعضها الآخر مختلف: وإنما هو دفعة واحدة تماثل نراه أو لا نراه. ولن يكون ثمة معيار إن لم يكن فيه ـ أو فوقه أو إلى جانبه ـ عنصر قرار يحوِّل إشعاعه الخاطف المشكوك فيه إلى يقين واضح.

ليس ثمة تشابه بلا توقيع. وعالم التشابه لا يمكن أن يكون إلَّا عالماً مطبوعاً بعلامة معينة. «إنها ليست إرادة الله، يقول باراسيلوس، في أن يبقى ما خلقه لمصلحة الإنسان وما أعطاه له خفياً.. وحتى إذا كان قد أخفى بعض الأشياء، فإنه لم يترك شيئاً بدون علامات خارجية مرئية مع علامات خاصة ـ شأن الانسان الذي دفن كنزاً ووضع علامة على موضعه كي يتمكَّن من العثور عليه»[19]. إن معرفة المتشابهات تقوم على كشف هذه التوقيعات وفك رموزها. فمن غير العبث التوقف عند قشرة النباتات لمعرفة طبيعتها، إذ لا بد من المضي مباشرة إلى علاماتها، ـ «إلى ظل الله وصورته اللذين تحملهما أو إلى الفضيلة الداخلية، التي أعطتها إيَّاها السماء كما لو كانت مهراً طبيعياً،... فضيلة، أقول، نتعرف عليها بالأحرى بفضل التوقيع»[20]. إن نسق التواقيع يقلب علاقة المرئي باللامرئي. لقد كان التشابه هو الشكل اللامرئي، لما يجعل الأشياء من أعمق أعماق العالم مرئية؛ ولكن لكي يخرج هذا الشكل بدوره إلى النور لا بد من وجه مرئي يجذبه من لامرئيته العميقة. ولهذا، فإن وجه العالم مغطى بالشعارات، والحروف، والأرقام، والكلمات الغامضة، ـ وبالهيروغليفيات، كان يقول **تورنر** (Turner). ويغدو مدى التشابهات المباشرة ككتاب كبير مفتوح، إنه مثقل بالأشكال الخطية، ونرى على امتداد الصفحة أشكالاً غريبة تتقاطع وأحياناً تتكرَّر؛ وليس علينا إلَّا أن نفك رموزها: «أَوَليس صحيحاً أن كل الأعشاب، والنباتات، والأشجار وغيرها، القادمة من أحشاء الأرض هي عبارة عن كتب وإشارات سحرية؟»[21]. إن المرآة الكبرى الهادئة التي تتمرأى في أعماقها كل الأشياء وتعكس كل منها للأخرى صورها، هي في الحقيقة حافلة بالكلمات. والظلال الخرساء تصاحبها كلمات تشير إليها. وبفضل نعمة شكل أخير من التشابه الذي يغطِّي كل ضروب التشابه الأخرى ويحبسها في دورة فريدة، نستطيع أن نقارن العالم بإنسان يتكلم: «فكما أن حركات إدراكه السرية تتجلَّى عبر الصوت، كذلك **فإن الأعشاب تخاطب الطبيب الفضولي بتوقيعها**، كاشفة له... **عن فضائلها الداخلية المخبأة تحت حجاب صمت الطبيعة**»[22].

ولكن، لا بدَّ من التوقُّف قليلاً عند هذه اللغة نفسها، عند الإشارات التي تتشكَّل منها، وعند الطريقة التي تعيدنا بها هذه الإشارات إلى ما تدلُّ عليه.

هناك تعاطف بين الأقونيطن والعيون. هذه القربى غير المتوقعة، كان يمكن لها أن تبقى في الظل لو لم يكن على النبات توقيع، علامة، شيء شبيه بكلمة تقول إنه جيد لأمراض العيون. هذه الإشارة يمكن قراءتها تماماً في بذوره. إنها كرات صغيرة قائمة تنتظم في قشرات بيضاء، تمثل على وجه التقريب ما هو عليه الجفون بالنسبة للعيون[23]. كذلك الأمر بالنسبة للقربى بين الجوز والرأس. إن ما يشفي «جروح غلاف القحف»، إنما هي القشرة الخضراء السميكة التي تقوم على عظام ـ على القوقعة ـ الثمرة: لكن الآلام الداخلية للرأس تُتَّقى

بالنواة نفسها «التي تُظهر تماماً الدماغ»[24]. إن إشارة القرابة، وما يجعلها مرئية، إنما هو بكل بساطة التماثل، إن رقم التعاطف يكمن في النسبة.

ولكن النسبة نفسها، أيُّ توقيع تحمل لكي يكون ممكناً التعرُّف عليها؟. وكيف يمكننا معرفة أن خطوط اليد أو تجاعيد الجبهة ترسم على جسد الانسان، وكما هي، الميول أو الحوادث أو العقبات في نسيج الحياة الكبير؟. إن لم يكن لأن التعاطف يقيم التواصل بين الجسد والسماء وينقل حركة الكواكب إلى مغامرات البشر، وإن لم يكن أيضاً لأن قصر خط ما يعكس الصورة البسيطة لحياة قصيرة، وتقاطع خطين مواجهة عقبة، والحركة الصاعدة لتجعيد، صعود الإنسان نحو النجاح. أما الاتساع فهو إشارة الغنى والأهمية، في حين أن الاستمرار يدل على حسن الطَّالع، والانقطاع على سوء الحظ[25]. إن التماثل الكبير بين الجسم والمصير يوقِّع عليه كل نسق المرايا والتجاذبات. فالتعاطفات والمنافسات هي التي تشير للتماثلات.

أمَّا بالنسبة للتنافس، فإنَّ من الممكن التعرف إليه بقياس التماثل: فالعيون نجوم لأنها تنشر النور على الوجوه كما تفعل الكواكب في الظلمة، ولأن العميان في العالم هم كالمبصرين أثناء أحلك قسم من الليل. من الممكن أن نتعرَّف عليه أيضاً بالتوافق: فنحن نعلم منذ اليونان بأن الحيوانات القوية والشجاعة تكون نهايات أطرافها عريضة وشديدة النمو، كما لو أن بأسها قد نُقل إلى أبعد الأجزاء في جسدها. وبالطريقة نفسها، فإن وجه الانسان ويده يعملان الشبه مع النفس التي يرتبطان بها. إن التعرُّف إلى المتشابهات الأكثر مرئية يتم إذن على خلفية اكتشاف هو اكتشاف توافق الأشياء فيما بينها. وإذا عرفنا الآن بأن التوافق ليس محدداً دائماً بموضع راهن، وإنما هناك الكثير من الكائنات المتوافقة وهي منفصلة (كما يحدث بين الداء ودوائه، بين الإنسان ونجومه، بين النبات والأرض التي يحتاج إليها)، فإنه سيتوجَّب من جديد وجود إشارة التوافق. ولكن أي علامة هناك بين شيئين مقيدين إلى بعضهما، هذا إن لم يكونا في تجاذب متبادل، كما حين تجذب الشمس زهرة عباد الشمس، أو الماء ثمرة الخيار[26]، إن لم تكن بينهما قربى وما يشبه التعاطف؟.

هكذا، تنغلق الدورة. إلاَّ أننا نرى بأي نسق من الازدواج، أن التشابهات تتطلَّب توقيعاً، إذ لا يمكن ملاحظة أية واحدة منها ما لم تكن مطبوعة بشكل واضح ومقروء. ولكن ما هي هذه الإشارات؟. وبمَ نتعرَّف ـ من بين كلِ مظاهر العالم، وبكثير من الأشكال التي تتقاطع ـ على أن هناك سمة من المناسب التوقُّف عندها لأنها تشير إلى تشابه سري وجوهري؟. وأي شكل تؤلفه الشارة في قيمتها الفريدة كشارة؟ ـ إنه التشابه. فهو يدل بقدر مايملك الشبهَ مع ما يشير إليه (أي مع مثيل). لكنه ليس مع ذلك التشاكل الذي يعلن عنه، لأن كينونته المتميزة، كشارة تمحي في الوجه الذي هو شارته، إنه تشابه آخر، تماثل مجاور ومن نمط آخر يفيد في التعرُّف إلى الأول، لكنه ينكشف بدوره بتماثل ثالث. كل تشابه يتلقى توقيعاً، بيد أن هذا التوقيع ليس سوى شكل متوسط للتشابه نفسه، حتى أن مجموع العلامات يسرِّب، إلى حلقة المتشابهات، حلقة أخرى تضاعف على وجه الدقة، ونقطة بنقطة، الحلقة الأولى؛ لو لم يكن هناك هذا الفاصل الصغير الذي يجعل إشارة التعاطف تكمن في قياس التماثل، وإشارة القياس في التنافس، وإشارة التنافس في التوافق الذي

يتطلب بدوره، ليمكن التعرُّف إليه، علامة التعاطف. . . إن التوقيع وما يدل عليه هما بالضبط من طبيعة واحدة، ولا يخضعان إلاَّ لقانون توزيع مختلف. أمَّا التقطيع فهو عينه.

شكلٌ يوقِّع وشكلٌ موَقَّعٌ عليه هما تشابهان، لكنهما جانبيان. وفي هذا دون شك، فإن التشابه في نظر معرفة القرن السادس عشر هو الأكثر عالمية وكلية، هو في آن واحد ما هو أشد الأشياء مرئية، ولكنه كذلك ما يجب البحث عنه لاكتشافه، لأنه أشدها اختفاء، ما يعين شكل المعرفة (إذ لا نعرف إلاَّ باتباعنا دروب المتماثلات)، وما يضمن له ثراء محتواه (لأننا ما أن نستخرج الشارات وننظر إلى ما تشير إليه حتى ندع التشابه نفسه يأتي إلى وضح النهار ويتلألأ بنوره الخاص).

فلنسمِّ علم التأويل (هرمينوتيكا)، مجموع المعارف والتقنيات التي تسمح للإشارات بأن تتكلَّم وأن تكتشف معانيها، ولنطلق اسم علم السيمياء على مجموع المعارف والتقنيات التي تسمح بأن نتبيَّن أين توجد الإشارات، وتحديد ما يؤسسها كإشارات، ومعرفة روابطها وقوانين تسلسلها: لقد نضّد القرن السادس عشر علمي السيمياء والتأويل في شكل التماثل. فالبحث عن المعنى، هو إيضاح ما يتشابه. والبحث عن قانون الإشارات، هو اكتشاف الأشياء المتشابهة. إن نحو الكائنات هو تفسيرها. واللغة التي تتكلمها لا تحكي شيئاً آخر سوى مجموعة التراكيب التي تربطها إلى بعضها. إن طبيعة الأشياء، وتعايشها، والتسلسل الذي يربطها إلى بعضها والذي تتواصل فيما بينها به، ليست مختلفة عن تشابهها. وهذا التشابه لا يظهر إلاَّ في شبكة الشارات، التي تطوف العالم من أقصاه إلى أقصاه. إن «الطبيعة» مأخوذة في السماكة الطفيفة التي تُبقي علم السيمياء وعلم التأويل، الواحد فوق الآخر، وهي ليست سرية ومحجوبة؛ إنها لا تعرض نفسها للمعرفة، التي تضلّلها أحياناً، إلاَّ بمقدار ما أن هذا التنضيد لا يتم دون تفاوت طفيف للمتشابهات. وفجأة تبدو الشبكة غير واضحة، والشفافية تجد نفسها مشوَّشة منذ التوزيعة الأولى. ويظهر فضاء قاتم ستوجب إنارته تدريجياً. هوذا ما هي «الطبيعة»، وهذا هو ما يجب العكوف على معرفته. كل شيء كان يمكن أن يكون مباشراً وواضحاً، لو أن علم تأويل التشابه وعلم سيمياء التواقيع كانا متطابقين دون أدنى تذبذب. ولكن لأن ثمة «صلابة» بين المتشابهات التي تشكل الخطوط وتلك التي تشكل الخطاب، فإنَّ المعرفة وعناءها اللامتناهي يتلقّيان هنا مداهما الخاص: عليهما أن يخترقا هذه المسافة وهما سائران، في تعرج غير محدد من الشبيه إلى ما هو شبيهه.

III ـ حدود العالم

تلك هي، في أعم تخطيطاتها، إبستيمية القرن السادس عشر، وهذا التشكُّل يحمل معه عدداً من النتائج.

وقبل كل شيء الطابع الغزير والفقير المعدم لهذه المعرفة. غزير لأنه غير محدود. إن التشابه لا يبقى أبداً مستقراً في ذاته، وهو ليس ثابتاً إلاَّ إذا كان يُعاد إلى تشابه آخر، والذي يستدعي بدوره تشابهات جديدة، بحيث إن أيَّ تشابه لا يصلح إلاَّ بتراكم كل التشابهات الأخرى، وبأنه يتوجَّب علينا المرور عبر العالم كله لكي يكون أضعف تماثل مبرَّراً ويبدو أخيراً

مؤكَّداً. هي إذن معرفة تستطيع، بل يتوجب عليها أن تتم بتراكم لامتناه لتأكيدات يستدعي بعضها البعض الآخر. وبذلك، منذ تأسيساتها، فإن هذه المعرفة ستكون كثيرة الرمال. إن الشكل الوحيد من العلاقة الممكنة بين عناصر المعرفة هو الجمع. ومن هنا هذه الأعمدة الهائلة، ومن هنا رتابتها. وحين وضعتُ التشابه كرابطٍ بين الإشارة وما تدل عليه (والتشابه هو في آنٍ واحد قوة ثالثة وسلطة وحيدة لأنه يسكن بنفس الطريقة العلامة والمحتوى)، فإن معرفة القرن السادس عشر قد حكمت على نفسها بألّا تعرف دوماً سوى الشيء نفسه، ولكن ألّا تعرفه إلّا في نهاية لا يمكن بلوغها إطلاقاً لمسيرة بلا حدود.

وهنا تعمل مقولة العالم الصغير الشهيرة جداً. فهذا المفهوم القديم قد ظلّ حياً دون شك عبر القرون الوسطى ومنذ بداية عصر النهضة، بفضل تراث معين للأفلاطونية الجديدة. لكنه انتهى إلى القيام بدورٍ أساسي في المعرفة خلال القرن السادس عشر. ولا يهمنا أن يكون أو لا يكون. كما كان يقال سابقاً رؤية العالم أو: Weltanschauung. فالواقع، أنه يملك وظيفة أو بالأحرى وظيفتين محددتين تماماً في التشكّل المعرفي لهذه الحقبة. وبوصفه مقولة فكرية، فإنه يطبِّق على كل ميادين الطبيعة لعبة التشابهات المضاعفة، كما أنه يضمن للاستقصاء أن يجد كل شيء، على نطاق أوسع، مرآته ويقينه الكوني الأكبر. إنه يؤكد بالمقابل أن النظام المرئي لأعلى الطبقات الجوية سيأتي ليتمارى في أعماق الأرض الأكثر ظلاماً. ولكنه بوصفه «التشكل العام» للطبيعة، فإنه يضع حدوداً حقيقية وملموسة إذا جاز القول للمسلك الذي لا يكل للمتشابهات التي تترابط فيما بينها. إنه يشير إلى أنَّ هناك عالماً كبيراً وأن محيطه يرسم حدود كل الأشياء المخلوقة، وأنه على الحد الأقصى الآخر هناك مخلوق ممتاز يُنتج من جديد، بأبعاده الضيقة، النظام الهائل للسماء، والنجوم، والجبال، والأنهار، والعواصف؛ وأنه داخل الحدود الفعلية لهذا التماثل المنشيء إنما تقوم لعبة التشابه؛ وبفعل هذه الواقعة بالذات، فإن المسافة بين العالم الصغير والعالم الكبير رغم ضخامتها الهائلة ليست لامتناهية، فالكائنات التي تسكن فيها رغم أنها عديدة، فإننا نستطيع، إذا احتاج الأمر أن نحصيها، وبالتالي فإن التشابهات التي يعتمد دائماً بعضها على البعض الآخر، بسبب لعبة الإشارات التي تتطلبها لا تتعرض أبداً لخطر الهروب المستمر بلا حدود. فهي تملك لتدعم نفسها وتعزز بعضها ميداناً مغلقاً تماماً. إن الطبيعة، بوصفها لعبة إشارات وتشابهات، تنغلق على نفسها حسب الشكل المزدوج للكون.

لا بد إذن من ا [illegible] ر من عكس العلاقات. ودون أدنى شك، فإن فكرة «العالم الصغير» هي، كما يقال «هامة» في القرن السادس عشر، ومن بين كل الصيغ التي يمكن الاستقصاء أن يجمعها، فربما كانت واحدة من الأكثر تكراراً. إلّا أنه ليس المقصود هنا القيام بدراسة حول الآراء السائدة، إذ إن التحليل الإحصائي للمواد المكتوبة يسمح وحده بالقيام بها. ولكننا لو أننا على العكس من ذلك سألنا معرفة القرن السادس عشر على مستواها الأركيولوجي - أي في ما جعلها ممكنة - فإن علاقات العالم الكبير بالعالم الصغير تبدو مجرد نتيجة على السطح. إذ ليس لأن الناس.اعتقدوا بمثل هذه العلاقات قد أخذوا في البحث عن كل تماثلات العالم. ولكن كان هناك في قلب المعرفة ضرورة: فقد كان لا بد من ملاءمة الغنى اللامتناهي لتشابهٍ، أدخل كطرف ثالث الشارات ومعانيها، والرتابة التي تفرض التقطيع نفسه للتشابه

بين المدلول وما يشير إليه. ففي إبستيمية تلتف فيها الشارات والمتشابهات حول بعضها بالتبادل وفق شكل حلزوني لا نهاية له، كان لا بدَّ من التفكير في علاقة بين العالم الصغير بالعالم الكبير تكون كضمان لهذه المعرفة ونهاية لتدفقها.

وبالضرورة عينها، فإنَّ على هذه المعرفة أن تستقبل في آنٍ واحد، وعلى الصعيد نفسه، السحر والتبحر العلمي. ويبدو لنا أن معارف القرن السادس عشر كانت مؤلفة من خليط متقلب من المعرفة العقلية، ومن مفاهيم مشتقة من ممارسات السحر، ومن تراث ثقافي كامل ضاعف اكتشاف نصوصه القديمة من قدرات سلطته. وعلى هذا النحو من التمثيل، يبدو علم هذه الحقبة متسلحاً ببنية ضعيفة، إذ إنه ليس سوى المكان المتحرِّر لمواجهة بين الإخلاص للقدماء، والرغبة في الخوارق، وعناية قد أصبحت متيقظة نحو هذه العقلانية السيدة التي نتعرف فيها على أنفسنا. وهذه الحقبة الثلاثية الفصوص كانت تنعكس في مرآة كل عمل وعند كل صاحب ذهن معرَّض للتنازع... وبالفعل، فإنه ليس من نقص في البنية كانت تشكو منه معرفة القرن السادس عشر. لقد رأينا، على العكس من ذلك، كم كانت شديدة دقة التشكُّلات التي كانت تحدِّد مداها. وهذه الصرامة هي التي تفرض العلاقة بالسحر والتبحُّر في العلم ـ لا كمضامين مقبولة وإنما كأشكالٍ لازمة. إن العالم مغطى بشاراتٍ يجب فك رموزها، وهذه الشارات التي تكشف عن تشابهات وأنساب، ليست هي نفسها سوى أشكال من المتشابه. لذا، فأن تعرف، سيكون أن تؤوِّل: أن تذهب من العلامة المرئية إلى ما يقال عبرها، ويبقى بدونها، كلمة خرساء نائمة داخل الأشياء. «نحن معشر البشر، نكتشف كل ما هو خفي في الجبال بإشارات وتطابقات خارجية. وبهذه الطريقة نجد كل خواص الأعشاب وكل ما في الأحجار. وليس ثمة شيء في عمق البحار، ولا شيء في أعالي القبة السماوية الزرقاء لا يقدر الإنسان على اكتشافه، وليس ثمة من جبل واسع بما فيه الكفاية كي يستطيع أن يخفي عن نظرات الإنسان ما في داخله، وهذا الأمر ينكشف أمام الانسان بفضل الإشارات المتطابقة»[27].

إن التنجيم ليس شكلاً منافساً من المعرفة، إنه يشكِّل جسماً واحداً مع المعرفة نفسها. والحال، إن الإشارات التي تؤوَّل لا تدل على الخفي إلَّا بمقدار ما تشبهه، ولا يؤثر المرء على العلاقات دون أن يصل تأثيره في الوقت نفسه إلى ما هو، بها، قد أشير إليه بشكل سري. لهذا، فإنَّ النباتات التي تمثل الرأس أو العينين أو القلب أو الكبد، ستكون لها فاعلية على العضو. لهذا، فإنَّ الحيوانات نفسها ستكون حساسة للعلامات التي تشير إليها. تساءل باراسيلوس: «قل لي إذن لِمَ تفهم الحية في سويسرا والسويد الكلمات اليونانية أوسي، أوسيا، أوسي... في أية أكاديمية تعلمتها لكي تدير فور سماعها لها ذنبها كي لا تسمعها من جديد؟. وبالكاد تسمع الكلمة، حتى تبقى، رغماً عن طبيعتها ونباهتها، ساكنة لا تسمم أحداً بجرحها السام». ولا نقولن إن ذلك يأتي فقط من أثر وقع الكلمات المنطوقة: «فإنْ أنت كتبت في الوقت المناسب، هذه الكلمات وحدها على رق العجل أو الغزال، أو على ورق، وفرضتها على الحية، فإنَّ هذه لن تظل أقل سكوناً مما لو كنت نطقت بها بصوت عال». إن مشروع «السحر الطبيعي» الذي يحتل مكاناً واسعاً في نهاية القرن السادس عشر، ويتقدَّم حتى وقت متأخر في وسط القرن السابع عشر، ليس أثراً متخلِّفاً في الضمير الأوروبي، لقد

بعث من جديد ـ كما يقول ذلك بوضوح **كامبانيلا** (Campanella)[28] ـ ولأسباب معاصرة: لأن التشكّل الأساسي للمعرفة، كان يعيد العلامات والمتشابهات بعضها للبعض الآخر. إن الشكل السحري كان ملازماً لطريقة المعرفة.

وبالواقعة عينها: التبحر في العلوم، إذ، في الكنز الذي خلفته لنا العصور القديمة، قيمة اللغة هي كإشارة للأشياء، إذ ليس من اختلاف بين هذه العلامات المرئية التي وضعها الله على سطح الأرض ليجعلنا نعرف أسرارها الداخلية، والكلمات المقروءة التي وضعها الكتاب المقدّس أو الحكماء القدماء الذين استناروا بنور إلهي، في صفحات هذه الكتب التي حفظها لنا التراث. إن العلاقة بالنصوص هي طبيعة العلاقة بالأشياء، هنا وهناك، هي إشارات نبيّنها. ولكن الله، ولكي نمارس حكمتنا، لم يزرع الطبيعة سوى بأشكال يتوجّب فك رموزها (وبهذا المعنى إنما يجب أن تكون المعرفة تخميناً بل عرافة وتنجيماً)، في حين أن القدماء قد سبق وأعطوا تأويلات ليس علينا سوى قطفها وجمعها. كان علينا قطفها فحسب، لو لم يكن علينا تعلم لغتهم وقراءة نصوصهم وفهم ما قالوه. إن تراث العصور القديمة هو كالطبيعة نفسها، مدى فسيح يتوجّب تأويله؛ هنا وهناك، يجب تبيان الإشارات وجعلها تتكلّم رويداً رويداً. وبعبارة أخرى، فإن العرافة والتبحُّر هما علم تأويل واحد، لكنه ينمو وفق أشكال متشابهة، على مستويين مختلفين: أحدهما يذهب من العلامة الخرساء إلى الشيء نفسه (ويجعل الطبيعة تتكلم)، والآخر يذهب من الخط الكتابي الساكن إلى الكلمة الواضحة (إنه يحيي اللغات النائمة). ولكن كما أن إشارات الطبيعة مرتبطة بما تشير إليه بعلاقة الشبه العميقة، كذلك فإن خطاب القدماء هو على صورة ما يبينه. فإذا كانت له بالنسبة لنا قيمة الإشارة الثمينة، فذلك لأنه، من أعماق كينونته، وبالنور الذي لم يكف عن عبوره منذ ولادته، قد ضبط وفق الأشياء نفسها، ويؤلف منها المرآة والتنافس، وهو بالنسبة للحقيقة الخالدة: ما هي الإشارات بالنسبة لأسرار الطبيعة؛ (إنه من هذه الكلمة العلامة الواجب فك رموزها)، وله مع الأشياء التي يكشف عنها قرابة عريقة. من العبث إذن أن نطلب إليه مرجع سلطته، إنه كنز من الإشارات المترابطة بالتشابه مع ما تستطيع أن تشير إليه. والاختلاف الوحيد، هو أننا إزاء كنز من الدرجة الثانية، يعيدنا إلى توسيمات الطبيعة التي تشير بشكل خفي للذهب الخالص للأشياء نفسها. إن حقيقة كل هذه العلامات ـ تلك التي تجتاز الطبيعة، أو تلك التي سطرت على رق الغزال وفي المكتبات العامة ـ هي نفسها في كل مكان: قديمة قدم مؤسسة الله.

بين العلامات والكلمات، ليس هناك الاختلاف القائم بين الملاحظة والسلطة المقبولة، وبين ما يمكن التحقق منه والتراث. ليس هناك في كل مكان سوى لعبة واحدة، لعبة الإشارة والشبيه. ولذلك، فإنّ الطبيعة والكلمة يستطيعان أن يتقاطعا إلى ما لانهاية، مشكِّلينْ ـ لمن يعرف القراءة ـ نصاً كبيراً واحداً.

IV ـ كتابة الأشياء

ليست اللغة، في القرن السادس عشر، مجموعاً من الشارات المستقلة، ذا شكل واحد صقيل، حيث تأتي الأشياء لتنعكس كما في مرآة، وهي تعلن هناك الواحد بعد الآخر حقيقتها الفريدة. إنها بالأحرى شيء غير شفاف، غامض، مغلق على نفسه، كتلة مقطعة تشكّل لغزاً بين كل نقطة وأخرى، وهي تختلط هنا أو هناك بأشكال العالم، وتتشابك بها جيداً حتى أنها جميعها، تقيم شبكة واحدة من العلامات حيث تستطيع كل منها أن تلعب، وهي تلعب في الواقع، بالنسبة لكل العلامات الأخرى، دور المحتوى أو الشارة، . دور السر أو الدلالة. وفي كيانها الخام والتاريخي في القرن السادس عشر، ليست اللغة نسقاً اعتباطياً. إنها موضوعة في العالم وهي تشكّل جزءاً منه، لأنه، في آن واحد، الأشياء نفسها تخفي لغزها وتظهره كلغة؛ ولأن الكلمات تقدِّم نفسها للناس كأشياء يتوجب فك رموزها. إن الاستعارة الكبرى للكتاب الذي نفتحه، أو الذي نهجّيه والذي نقرأه لمعرفة الطبيعة، ليست سوى المظهر المرئي لتحويل آخر، أشد عمقاً بكثير، يرغم اللغة على أن تقيم من جهة العالم، بين النباتات والأعشاب والأحجار والحيوانات.

إن اللغة هي جزء من التوزيع الكبير للمتشابهات والتوقيعات. وبالتالي، فيجب أن تدرس هي نفسها كشيء من الطبيعة. فلعناصرها، كما هو الأمر بالنسبة للحيوانات أو النباتات أو النجوم، قوانينها في القرابة والتوافق، وتماثلاتها المحتومة. لقد قسَّم **راموس** نحوه إلى جزأين:

كرَّس الأول لأصل الكلمات، الأمر الذي لا يعني أنه بحث فيه عن المعنى الأصلي للكلمات، وإنما عن «الخواص» الباطنية للحروف، والمقاطع، وأخيراً الكلمات بأكملها.

يعالج الجزء الثاني الصَّرْف أو علم التراكيب، وكان يقصد أن يعلِّم «بناء الكلمات فيما بينها بواسطة خواصها»، **ويقوم هذا «تقريباً فقط على التوافق والتشارك المتبادل للخواص، كالاسم مع الاسم أو مع الفعل، والظرف مع كل الكلمات التي يضاف** إليها حرف العطف في نظام الأشياء المعطوفة»[29]. إن اللغة ليست ما هي لأن لها معنى، إن مضمونها التمثيلي الذي ستكون له أهمية كبيرة بالنسبة لنحويي القرن السابع عشر والقرن الثامن عشر، والذي يستخدم كخيط موجّه لتحليلاتهم، ليس له دور يقوم به هنا. فالكلمات تجمع المقاطع، والمقاطع الحروف، لأن هناك فضائل قد وضعت في هذه الأخيرة وهي تقرِّب فيما بينها وتفصلها عن بعضها، تماماً كما تتعارض العلامات في العالم أو يتجاذب بعضها البعض الآخر. إن دراسة النحو تقوم في القرن السادس عشر على نفس الترتيب المعرفي الذي اعتمد عليه علم الطبيعة أو الفروع الباطنية. والاختلافات الوحيدة هي أن ثمة طبيعة واحدة، وعدة لغات؛ وفي الباطنية تنكشف خواص الكلمات والمقاطع والحروف بخطاب آخر، يبقى من ناحيته سرياً، في حين أن في النحو، تعلن الكلمات والجمل اليومية من تلقاء ذاتها عن خواصها. إن اللغة هي في منتصف الطريق بين الأشكال المرئية للطبيعة والتوقعات السرية للخطاب الباطني. إنها طبيعة مقطعة ومقسمة ضد نفسها، ومتغيرة وقد فقدت شفافيتها الأولى، إنه سر يَحْمل في ذاته، ولكن على السطح، العلامات التي يمكن فك رموزها

لما يريد قوله. إنها في آن واحد انكشاف غائر وانكشاف يستعيد ذاته رويداً رويداً في وضوح صاعد.

كانت اللغة في شكلها الأول حين وهبها الله نفسه للناس شارةً أكيدة وشفافة بشكل مطلق للأشياء لأنها تشبههم. فالأسماء وضعت على ما كانت تشير إليه، كما كتبت القوة في جسم الأسد، والملوكية في نظرة الصقر، وكما أن تأثير الكواكب مطبوع على جبهة البشر: بفضل التشابه. إن هذه الشفافية قد حُطمت في بابل عقاباً للبشر. واللغات لم ينفصل بَعضها عن البعض الآخر، ولم تصبح غير متلائمة مع بعضها إلاّ بمقدار ما أزيل أولاً هذا التشابه بالأشياء الذي كان السبب الأول في وجود اللغة.

كل اللغات التي نعرفها لا نتكلمها الآن إلاّ على أساس من هذا التشابه الضائع وفي المدى الذي تركه خالياً. وليس هناك سوى لغة احتفظت بذكراه، لأنها مشتقة مباشرة من هذا المعجم الأول المنسي الآن، لأن الله لم يرد أن يفوت عقاب بابل ذكريات البشر، لأن هذه اللغة قد استخدمت لرواية العهد القديم لله مع شعبه، ولأن الله أخيراً قد خاطب بهذه اللغة من كانوا يصغون إليه؛ فاللغة العبرية تحمل إذن، شأن الانقاض، علامات التسمية الأولى. وهذه الكلمات التي لفظها آدم فارضاً إياها على الحيوانات، بقيت، على الأقل في جزء منها، حاملة معها في سماكتها، كما لو كانت قطعة من معرفة صامتة، الخواص الساكنة للكائنات: «وهكذا، فإن اللّقلق الذي كثيراً ما حُمد بسبب إحسانه نحو أبيه وأمه يُسمَّى بالعبرية شاميدا، أي الطيب القلب، المحسن، المليء شفقة... والحصان يسمى سوس من فعل حساس، إن لم يكن هذا الفعل مشتقاً من اسمه، والذي يعني: يعلو، لأنه، من بين كل الحيوانات التي تدب على أربع، هو حيوان، فخور وشجاع، كما وصفه أيوب(*) في الفصل»[30]. ولكن ذلك كله ليس سوى صروح مبعثرة، فاللغات الأخرى فقدت هذه التشابهات الجذرية، التي احتفظت بها اللغة العبرية وحدها، لتبين أنها كانت قديماً اللغة المشتركة لله ولآدم ولحيوانات الأرض الأولى.

غير أنه إذا كانت اللغة لم تعد تشبه مباشرة الأشياء التي تسميها، فإنها ليست مفصولة عن العالم لهذا السبب، فهي تستمر، في شكل آخر، في أن تكون مكان الانكشافات، وأن تؤلف جزءاً من المدى الذي تظهر فيه الحقيقة وتعلن عن نفسها في آنٍ معاً. من المؤكد، أن اللغة لم تعد هي الطبيعة في مرئيتها الأصلية، ولكنها ليست كذلك الأداة السرية التي يعرف عدد ضئيل من ذوي الامتياز فقط قدراتها. إنها بالأحرى صورة عالم يفتدي نفسه حين بدأ يصغي للكلمة الحقيقية. ولهذا أراد الله أن تنتشر اللاتينية، لغة كنيسته، على الكرة الأرضية. لهذا، فإنَّ كل لغات العالم كما أمكننا أن نعرفها بفضل هذا النصر تشكِّل معاً صورة الحقيقة. إن المدى الذي تنتشر فيه وتشابكها يحرران شارة العالم المخلَّص، تماماً كما كان ترتيب الأسماء الأولى يشبه الأشياء التي وضعها الله في خدمة آدم. وينبه **كلود دوريه** إلى أن العبرانيين والكنعانيين والسامريين والكلدانيين والسوريين والمصريين والفينيقيين والقرطاجيين والعرب

(*) انظر سِفر أيوب، الاصحاح 39 من الآية 19 إلى 24 (المراجع).

ومسلمي الأنـدلس والأتراك وعـرب أفريقيـا والفرس والتتـار يكتبون من اليمـين إلى الشمال، متبعـين في ذلك «دورة السـماء الأولى وحركتهـا اليوميـة، التي هي تامـة الكـمال بحسب رأي أرسطو الكبير، وتقترب من الوحدة»؛ أمَّا اليونان والجيـورجيون والمـوارنة واليعـاقبة والأقبـاط والصرب والبوزنانيون واللاتين طبعاً وكلُّ الأوروبيين فيكتبـون من اليسار إلى اليمـين، متبعين في ذلك «دورة السماء الثانية وحركتها وهي مجموعة الكواكب السبعة»؛ أمَّـا الهنود والصينيـون واليابانيون فيكتبون من الأعلى إلى الأسفل، وفقاً لـ «نظام الـطبيعة التي أعـطت البشر الرأس عـالياً، والأقـدام في الأسفل». وعـلى عكس المذكـورين، فـإن المكسيكيـين يكتبـون إمَّـا من الأسفل إلى الأعلى، وإمَّـا في «خطوط لـولبية، كـالتي ترسمهـا الشمس بدورتهـا السنويـة على الأبراج». وهكذا، «بهذه الضروب الخمسة للكتابة، فـالأسرار والألغاز لتتـابع العـالم ولشكل الصليب، ومجموع كروية السماء والأرض، قد أشير إليها وعُبِّر عنها تماماً»[31]. إن اللغات هي مع العالم عـلى علاقـة تماثـل أكثر ممـا هي على عـلاقة معنى، أو بـالأحرى فـإن قيمتها كشـارة ووظيفتها في التكرار تتراكبان فوق بعضهما، إنها تقول السماء والأرض التي هي صورتهما، كـما أنها في هندستها الأشد مادية تعيد إنتاج شكل الصليب الذي تعلن عن عودتـه القريبـة ـ هذه العودة المثبتة بالكتابة (المقدسة) والكلمة. ثمة وظيفة رمزية في اللغة: ولكن منذ نكبـة بابـل، لا يجوز بَعْدُ البحثُ عنهـا فيما عـدا استثناءات نـادرة[32] ـ في الكلمات نفسها، وإنمـا في وجود اللغة نفسه، في علاقتها الشاملة مع العالم بأكمله، في تقاطع مداها مع أمكنة الكون وصُوَره.

ومن هنـا، كان شكـل المشروع الموسـوعي، كما ظهـر في نهاية القـرن السادس عشر أو في السنـوات الأولى من القرن التـالي: لا في أن نعكس ما نعـرفه في العنصر الحيـادي للغة ـ إن استخدام الأبجدية كنظام موسوعي اعتباطي، لكنه فعال، لن يظهـر إلاَّ في النصف الثاني من القرن السابع عشر[33] ـ، وإنما في إعادة بناء نـظام العالم نفسـه بتسلسل الكلمات وبـترتيبها في المكان. مثل هذا المشروع، نجده لدى **غريغـوار** (Gregoire) في كتابـه: Syntaxeon (1610) artis mirabilis، ولدى **الستديوس** مع كتابه: المـوسوعـة (Encyclopaedia) (1630)، أو أيضاً لدى **كريستوف دوسافييني** في كتابه: (جدول لكل الفنـون الحرة (Tableau de tous les arts libéraux)، الذي توصَّل إلى تقسيم المعارف فضائياً، حسب الشكل الكوني الساكن والكامل للدائرة أو شكل عالم ما تحت القسر البائد، المتعدد، والمجزأ للشجرة؛ كما نجده كـذلك لـدى **لاكـروا دومين** الـذي يتخيَّل فضـاءً هو في آنٍ واحـد موسـوعـة ومكتبـة، يمكننـا من تـرتيب النصـوص المكتوبـة حسب أشكال التجـاور والقرابـة والتـماثـل والتبعيـة التي يتـطلبهـا العـالم نفسه[34]. وعلى كل حال، فإن مثل هذا التشابك للغة ولـلأشياء في مكـان مشترك، يفـترض امتيازاً مطلقاً للكتابة.

هـذا الامتياز سـاد كل عصر النهضـة، وكان دون شـك واحداً من الأحـداث الكـبرى في الثقافة الغربية. إن المطبعة، ووصول المخطوطات الشرقية إلى أوروبا، وظهور أدب لم يصنـع من أجل الإلقاء أو العرض المسرحي، ولا طلبه الالقـاء أو العرض، والأولـوية التي أعـطيت لتأويل النصـوص الدينيـة على تقـاليد الكنيسـة وسلطتها العلميـة ـ كل هـذا يشهد، دون أن نتمكن من تحديد حصـة الأسباب والنتـائج، عـلى المكانـة الأساسيـة التي احتلتها في الغـرب الكتـابة. لقـد غدت طبيعـة اللغة الأولى من الآن فصـاعداً أن تكـون مكتوبـة. وإيقـاعـات

الصوت لا تشكّل منها سوى ترجمة انتقالية وعارضة. إن ما وضعه الله في العالم، هو الكلمات المكتوبة، عندما فرض آدم على الحيوانات أسماءها الأولى، لم يفعل سوى أن قرأ هذه العلامات المرئية الصامتة، وقد عهد الشريعة إلى ألواح مكتوبة لا إلى ذاكرة البشر، والكلمة الحقة يجب العثور عليها في كتاب. وكان كلٌ من **فيجانير ودوريه**[35] يقولان - وبمفردات شبه متطابقة - بأن المكتوب قد سبق المنطوق دوماً، في الطبيعة على وجه اليقين، وربما أيضاً في معرفة البشر. ذلك لأنه ربما كانت هناك قبل بابل، وقبل الطوفان، كتابة مؤلفة من علامات الطبيعة نفسها، حتى أنه ربما كان لهذه الأحرف قدرة التأثير مباشرة على الأشياء، على جذبها أو دفعها وتمثيل خواصها، وفضائلها وأسرارها. كتابة طبيعية بشكل بدائي ربما احتفظت بعض المعارف الباطنية، وفي المقام الأول القبلانية اليهودية، بذكراها المبعثرة وحاولت استعادة قدراتها النائمة منذ زمن طويل. إن المذهب الباطني في القرن السادس عشر هو ظاهرة كتابة لا ظاهرة كلمة. وعلى كل حال، فإنّ هذه الأخيرة انتزعت منها كل قدراتها، وهي، كما يقول **فيجانير ودوريه** ليست سوى الجزء المؤنث من اللغة شأن العقل المنفعل. أمّا الكتابة، فهي العقل الفعال، و«المبدأ المذكر» للغة، وهي وحدها التي تملك الحقيقة.

تفسر أولوية الكتابة هذه الحضور التوأم لشكلين لا ينفصلان في معرفة القرن السادس عشر، رغم تعارضهما الظاهري. ونقصد أولاً عدم التمييز بين ما نرى وبين مايُقرأ، بين الملحوظ والمروي، ومن ثم تشكل طبقة واحدة وصقيلة تتقاطع فيها النظرة واللغة إلى ما لانهاية؛ ونقصد أيضاً، على العكس، الفصل المباشر لكل لغة يضاعفها، دون أي حد معيّن على الإطلاق، تكرار الشرح.

سيدهش **بوفون** (Buffon) ذات يوم من أن نتمكّن من أن نعثر لدى عالم طبيعة مثل **ألدروڤاندي** (Aldrovandi) على خليطٍ متعذّر فصله من الأوصاف الدقيقة، وأقوال مروية، وخرافات بلا نقد، وملاحظات تتناول بلا تمييز التشريح، والشعارات، والسكن، والقيم الأسطورية لحيوان ما، وتتناول أيضاً استخداماتها الممكنة في الطب أو في السحر. والواقع، أننا عندما نعود إلى كتاب: Historia Serpentum et draconum(*)، نرى فصلاً «عن الأفعى بشكل عام»، يتوزّع وفق العناوين الفرعية التالية: غامض (أي المعاني المختلفة لكلمة أفعى)، مترادفات وأصول، اختلافات، الشكل والوصف، تشريح، الطبيعة والعادات، المزاج، اللقاح والتوالد، الأصوات، الحركات، الأمكنة، الغذاء، الشكل الخارجي، التنافر، التعاطف، طرق الاقتناص، الموت والجروح بسبب الأفعى، أنماط وشارات التسمم، العلاج، الصفات، التسميات، الإعجاز والتنبؤ، والوحوش، أساطير، الآلهة التي كرست لها، قصص حكمية، أمثال وأسرار، هيروغليفيات، رايات ورموز، أقوال مأثورة، عملات، عجائب، ألغاز، شعارات، شارات شعائرية، وقائع تاريخية، أحلام، صور وتماثيل، استخدامات في الغذاء، استخدامات في الطب، استخدامات مختلفة. ويعقب بوفون قائلاً: «فلنحكم بعد ذلك أي قدر من التاريخ الطبيعي يمكن أن نجده في كل هذا الركام من الكتابة: كل هذا ليس وصفاً، وإنما خرافة». والحقيقة، أنه في نظر ألدروڤاندي ومعاصريه،

(*) تاريخ الأفاعي والتنين (المراجع).

كل ذلك عبارة عن خرافة ـ أشياء للقـراءة. ولكن السبب في ذلك [illegible] في أننـا نفضل سلطة البشر على دقة النظرة غير المنحازة، وإنما لأن الـطبيعة، في ذاتهـا، [illegible] نسيج غـير منقطع من الكلمات والعلامات، من الحكايات والخواص، من الخطب والأشكال. وعندما يتوجَّب علينا وضع تاريخ أحد الحيوانات، فمن العبث، بل من المستحيل، الاختيار بين مهنة عالم الطبيعة ومهنـة مجمّع المعلومـات: إذ لا بدَّ من أن نجمـع في شكل واحـد من المعرفـة كل مـا شوهـد وسُمـع، كل مـا رُوي من قبل الـطبيعة أو البشر أو لغـة العالم أو التقـاليد، أو الشعـراء. إن معرفة حيوان أو نبات أو شيء ما من الأرض، هو جمع كل الطبقة السميكة من الشارات التي أمكن وضعهـا فيها أو عليهـا، هو العثـور أيضاً عـلى كل كـوكبات الأشكـال التي تتخذ فيهـا الشارات قيمة الرموز المميزة، وألدروڤاندي، لم يكن أفضل أو أسوأ ملاحظةً من بـوفون، ولم يكن أكثر سذاجة منه، ولا أقل تعلُّقاً بأمانة النظرة أو بعقلانية الأشياء. كل ما هنالـك هو أن نظرته لم تكن مرتبطة بالأشياء بالنسق نفسه، وبنفس ترتيب الإبستيميـة. لقد كان ألدروڤاندي يتأمل بدقة متناهية طبيعةً كانت مكتوبة في كل جزء منها.

تقـوم المعرفـة إذن عـلى نقـل لغـة إلى لغـة. عـلى إعـادة السهـل الكبـير المنتـظم للكلمات والأشيـاء. على جعـل كل شيء يتكلّم، أي تـوليد، فـوق كل العـلامـات، الخـطاب الثـاني للشارح. إن خاصية المعرفة ليست في الرؤية ولا في البرهان، وإنما في التأويل ـ شرح الكتاب المقدس، شرح الأقدمين، شرح ما رواه الرحالة، شرح الخرافات والأساطـير: لم يكن يطلب من كل خطاب من هذه الخطب التي تفسرِّ حقه في الإعلان عن حقيقة، إذ لم يكن يطلب منه سوى إمكانية الكلام عليه. إن اللغة تملك في ذاتها مبدأهـا الداخـلي للتكاثـر. «فهناك عمـلٌ أكبر لتأويـل التأويـلات من تأويـل الأشياء، كـما أن هناك كتبـاً حول الكتب أكـثر من الكتب حول أي موضوع آخر، إننـا لا نفعل أكـثر من أن نفسرِّ بعضنا بعضـاً»[36]. ولا يشكل هـذا أبداً إقراراً بإفلاس ثقافة مدفونة تحت نُصُبِها التذكارية، وإنما هو تعريف بالعلاقة الحتمية التي كانت تقيمها لغة القرن الســادس عشر مع نفسهـا. فمن جهة، تسمـح هذه العـلاقة بتـدفق لامتناه للغة التي لا تكف عن النمو، وتصحيح نفسهـا، ودفع أشكـالها المتتابعة إلى الأمـام. وربما للمرة الأولى في الثقافة الغربية يتكشّف هـذا البعد المفتـوح كلية للغـةٍ لا يمكنها أبـداً أن تتـوقّف، لأنها ليست منغلقة أبـداً في كلمة نهائيـة، ولن تكشف عن حقيقتهـا إلاّ في خـطاب قادم، مكرَّس بأكمله لقول ما سيقوله، ولكن هذا الخطاب نفسه لا يملك سلطة التـوقّف عند نفسه، وما يقوله، إنمـا يحبسه كـما لو كـان وعداً، سيـورثه أيضـاً لخطاب آخـر. . . إن مهمة الشرح، حسب تحديدهـا نفسه، لا يمكنهـا أبداً أن تكتمـل. ومع ذلـك، فإن الشرح بـأجمعه متجـه نحو الجـانب المبهم، المـوشـوش، المختفي في اللغـة مـوضـع الشرح: فهـو يخلق دون الخطاب الموجود خطاباً آخر، أساسياً أكثر من الأول، وكأنه الأكثر «أولية»؛ فيأخذ على عـاتقه مهمة إعادته إلى الوجـود. وليس هناك من شرح إلاّ إذا سـارت، من تحت اللغة التي نقـرأها ونفك رموزها سلطة سيدة لنص أولي. وهذا النص هو الذي، بتأسيسه الشرح، يعده مكافأة باكتشافه النهائي. حتى أن التكاثر الضروري للتفسير معتدل، ومحدد بشكل مثـالي، لكنه مـع ذلك متحرِّك بلا توقف بهـذه السيطرة الصـامتة. إن لغـة القرن السـادس عشر ـ لا بوصفهـا فصلاً في تاريخ اللغة، وإنما كتجربة ثقافية شاملة ـ قـد وجدت نفسهـا ولا شك حبيسـة هذه

اللعبة، في هذه الفجوة بين النص الأول ولاتناهي التأويل. والكلام على خلفية كتابة تشكل جزءاً من العالم، والكلام على هذه الكتابة يستمر إلى مالانهاية، وكل واحدة من شاراتها تصبح بدورها كتابة من أجل خطب جديدة، إلاَّ أنَّ كل خطاب يتوجَّه إلى هذه الكتابة الأولى التي يعد بعودتها، ويرجىء هذه العودة في آن واحد.

إننا نرى أن تجربة اللغة تنتمي إلى الشبكة الأركيولوجية نفسها التي تنتمي إليها معرفة أشياء الطبيعة. ومعرفة هذه الأشياء كانت تعني الكشف عن نسق المتشابهات التي تجعلها متقاربة ومتضامنة فيما بينها، لكنه لم يكن من الممكن استخلاص التماثلات، إلاَّ بمقدار ما يشكِّل مجموعٌ من الشارات على سطحها نصاً ذا تعيين قاطع. لكن هذه الشارات نفسها لم تكن سوى لعبة تشابهات، وكانت تعيد إلى المهمة اللامتناهية الناقصة بالضرورة، في معرفة الشبيه. واللغة، بالطريقة نفسها، ولكن مع وجود انقلاب واحد على الأكثر، تأخذ على عاتقها مهمة إرجاع خطاب أولي إطلاقاً، لكنها لا تستطيع الإعلان عنه إلاَّ بمقارنته، محاوِلةً أن تقول حوله أشياء شبيهة به، وهكذا تولِّد إلى ما لانهاية الأمانات المتجاورة والمتشابهة للتأويل. إن الشرح يشبه بلا حدود ما يشرحه، والذي لا يستطيع أبداً أن يعلنه عنه؛ تماماً مثلما تجد معرفة الطبيعة دوماً شارات جديدة للتشابه، لأن التشابه لا يمكن أن يعرفها بنفسه، والشارات لا يمكنها أن تكون شيئاً آخر سوى تشابهات. وكما أن هذه اللعبة اللامتناهية للطبيعة تجد روابطها، وشكلها وحدها في علاقة العالم الصغير بالعالم الكبير، وهكذا بالطريقة نفسها، فإن المهمة اللامتناهية للشرح تطمئن بالوعد المقطوع في وجود نص مكتوب فعلاً، سيكشف التأويل عنه بأكمله ذات يوم.

V ـ كينونة اللغة

منذ الرواقية، كان نسق الشارات في العالم الغربي ثلاثياً، بما أننا نتعرف فيها على الدال والمدلول، والـ «ظرف». واعتباراً من القرن السابع عشر، بالمقابل، فإن ترتيب الشارات سيصبح ثنائياً، لأنه يتحدَّد مع بور رويال (Port - Royal)(*)، بعلاقة الدال والمدلول. وفي عصر النهضة، فإن التنظيم مختلفٌ وأكثر تعقيداً بكثير؛ إنه ثلاثي، لأنه يلجأ إلى المجال الشكلي للعلامات، والمضمون الذي تدل عليه، والمتشابهات التي تربط العلامات بالأشياء المدلول عليها. ولكن كما كان التشابه هو شكل الشارات كما هو مضمونها، فإن العناصر الثلاثة المتميزة لهذا التوزيع تنحلُّ في شكلٍ وحيد.

هذا الترتيب، مع اللعبة التي يسمح بها، يتواجد ولكن مقلوباً، في تجربة اللغة. وبالفعل، فإن اللغة توجد أولاً، في كيانها الخام البدائي، في شكل بسيط، مادي، لكتابة

(*) بور رويال: الدير الشهير خلال أواسط القرن السابع عشر، والمثقفون المتحلقون حوله أمثال باسكال وراسين. والمؤلفات الصادرة عنه. ومنها بخاصة في أصل اللغة: «النحو العام» الذي يعتمده هنا فوكو الذي حاول فيه مؤلفاه (Lancelot et L. De Saci) أن يطبقا المنهج الديكارتي على تحليل اللغة (1660). (المراجع).

ما، ندبة على الأشياء، علامة ينشرها العالم وتؤلف جزءاً من أشكاله التي لا تُمحى. وبمعنى ما، فإن طبقة اللغة هذه هي وحيدة ومطلقة. لكنها سرعان ما تتيح ولادة شكلين آخرين من الخطاب يحيطان بها من كل الجهات: فوقها الشرح الذي يستعيد الشارات المعطاة في كلام جديد، ومن تحتها النص الذي يفترض الشرح أولويته المخفية تحت العلامات المرئية للجميع. ومن هنا، ثلاثة مستويات للغة انطلاقاً من الكينونة الفريدة للكتابة. هذه اللعبة المعقدة هي التي ستختفي مع نهاية عصر النهضة، وذلك بطريقتين: لأن الأشكال التي تتأرجح بلا نهاية بين تعبير واحد وثلاثة تعابير، ستثبت في شكل ثنائي يجعلها مستقرة، لأن اللغة، بدلاً من أن توجد شأن الكتابة المادية للأشياء، لن تعود تجد أبداً مكانها ومداها إلاَّ في النظام العام للإشارات الممثلة والمعبرة.

هذا الترتيب الجديد يقود إلى ظهور مشكلة جديدة مجهولة حتى الآن: وبالفعل، فإننا تساءلنا كيف نتعرَّف إلى أن شارةً تدل تماماً على ما تعنيه، وسنتساءل، اعتباراً من القرن السابع عشر، كيف يمكن لشارة أن ترتبط بما تعنيه؟ سؤال سيجيب عنه العصر الكلاسيكي بتحليل التصوُّر والتمثيل، وسيجيب عنه الفكر الحديث بتحليل المعنى والمغزى (الدلالة). ولكن لهذا السبب نفسه لن تكون اللغة شيئاً أكثر من حالة خاصة من التمثيل (في نظر الكلاسيكيين)، ومن المغزى الدلالة (في نظرنا). إن الانتماء العميق للغة وللعالم يجد نفسه محلولاً. كما أن أولوية الكتابة قد علقت. وتتلاشى آنذاك هذه الطبقة المنتظمة التي يتقاطع فيها بلا حدود المرئي والمقروء، القابل للرؤية والقابل للبيان. سوف تنفصل الأشياء والكلمات على بعضها. وستكرِّس العين للرؤية وللرؤية فقط، والأذن للسماع فقط؛ وستكون مهمة الخطاب، أن يقول ما هو قائم، إلاَّ أنه لن يكون شيئاً آخر سوى ما يقوله.

تنظيم جديد هائل للثقافة، كان العصر الكلاسيكي أول مرحلة فيه، ربما أهمها، لأنها هي المسؤولة عن الترتيب الجديد الذي ما زلنا حبيسيه ـ لأنه هو الذي يفصلنا عن ثقافة لم يكن يوجد فيها دلالة للشارات، لأنها كانت ممتصة في سيادة الشبيه، ولكن حيث كانت كينونة الشارات الغامضة الرتيبة، الدؤوبة، البدائية، تتلألأ في تبعثرٍ إلى ما لانهاية.

هذه الكينونة، لم يعد هناك شيء في معرفتنا، ولا في تفكيرنا كي يذكرنا بذكراها الآن. لا شيء أبداً فيما عدا الأدب ربما ـ وأيضاً بطريقة تلميحية وعمودية أكثر منها مباشرة. من الممكن القول، بمعنى ما، إن «الأدب» كما نشأ وسُمي بهذا الاسم على عتبة العصر الحديث، يبين الظهور الثاني، حيث لم نكن نتوقع، لكيان اللغة الحي. في القرن السابع عشر وفي الثامن عشر، كان الوجود الخاص باللغة، وصلابتها القديمة كشيء مسجل في العالم، منحلَّيْن في وظيفة التمثيل، فكل لغة كانت تملك قيمتها بوصفها خطاباً. وفنُّ اللغة كان طريقة في «عمل الإشارة»، في آن واحد: الدلالة على شيء، ونشر الشارات من حول هذا الشيء،: فهي فنٌّ إذن في التسمية، ومن ثَمَّ، بمضاعفة إثباتية وتزيينيةٍ في آن واحد، في أسر هذا الاسم، وحبسه وإخفائه، والدلالة عليه بدوره بأسماء أخرى تشكِّل حضوره المؤخر، والشارة الثانية، والشكل، والجزالة البليغة. والحال، إنه على امتداد القرن التاسع عشر وحتى أيامنا هذه أيضاً ـ من **هولدرلين** إلى **مالارميه** إلى **انطونين آرتو** ـ، لم يوجد الأدب في استقلاليته،

ولم يتخلَّص من كل لغة أخرى بانفصام عميق، إلاّ بتأليفه نوعاً من «الخطاب المضاد»، وبصعوده على هذا النحو من الوظيفة التمثيلية أو الدالة للغة إلى هذه الكينونة الخام المنسية منذ القرن السادس عشر.

ويُخيَّل إلينا أننا بلغنا جوهر الأدب نفسه إذا لم نستفهمه أبداً على صعيد ما يقوله، وإنما في شكله الدال. وحين نفعل ذلك، فإننا نبقى ضمن وضع اللغة الكلاسيكي. في العصر الحديث، الأدب هو الذي يعوض (لا الذي يؤكد) العمل الدلالي للغة. فكينونة اللغة تلمع من جديد عبره على حدود الثقافة الغربية ـ وفي قلبها ـ لأنها، منذ القرن السادس عشر، هي الأكثر غرابة عنه، ولكنها منذ القرن السادس عشر نفسه، تقوم في مركز ما، تام بتغطيته. لهذا، يبدو الأدب أكثر فأكثر ما يجب أن يكون مفكَّراً به، ولكن أيضاً، وللسبب نفسه، ما لا يمكن بأي حال من الأحوال أن يكون مفكَّراً به انطلاقاً من نظرته للدلالة. فلنحلله من جهة المدلول (ما يريد قوله، «أفكاره»، وما يعده أو بما يلزم)، أو من جهة الدال (بمساعدة تخطيطات مستعارة من الألسنيات أو التحليل النفسي)، لا يهم: ليس ذلك سوى فصل. ففي الحالة الأولى كما هو الأمر في الحالة الأخرى، إنما نبحث عنه خارج المكان الذي، بالنسبة لثقافتنا، لم يتوقف منذ قرن ونصف، عن الولادة فيه والانطباع به. مثل هذه الطرق من فك الرموز إنما تصدر عن وضع كلاسيكي للغة ـ الوضع الذي ساد في القرن السابع عشر عندما غدا نظام الشارات ثنائياً، وعندما انعكست الدلالة في شكل التمثيل ـ آنذاك كان الأدب مصنوعاً تماماً من دال ومدلول ويستحق بأن يحلَّل بوصفه كذلك. واعتباراً من االقرن التاسع عشر، أبان الأدب اللغة في كينونتها: ولكن ليس كما كانت تظهر في نهاية عصر النهضة. ذلك لأنه لم يعد هناك الآن هذه الكلمة الأولى، التي كانت في البدء بشكل مطلق والتي تجد الحركة اللامتناهية للخطاب نفسها مؤسسة ومحدودة بها؛ من الآن فصاعداً إن اللغة ستنمو دون إقلاع، ودون نهاية محددة، ودون وعد.

إنَّ اجتياز هذا المدى الباطل والأساسي هو الذي يرسم يوماً بعد يوم نص الأدب.

الهوامش والمراجع:

(1) راجع، ص 28 من: P. Grégoire, *Syntaxeon artis mirabilis* (Cologne, 1610).

(2) G. Porta, *La physionomie humaine* (trad, française, 1655) p. 1.

(3) U. Aldrovandi, *Monstrorum historia* (Bononiae, 1647) p. 663.

(4) T. Campanella, *Realis Philosophia (Francfort, 1623) p. 98.*

(5) G. Porta, *Magie naturelle* (trad. française, Rouen, 1650) p. 22.

(6) U. Aldrovandi, *Monstrorum historia,* p. 3.

(7) Paracelse, *Liber paramirum* (trad, Grillot de Givry, Paris), 1913, p. 3.

(8) Crollius, *Traité des signatures* (trad. française, Lyon, 1624) p. 18.

(9) Paracelse, *loc. cit.*

(10) **Césalpin,** *De plantis libri,* XVI (1583).

(11) Crollius, *Traité des signatures,* p. 88.

(12) P. Belon, *Histoire de la nature des oiseaux,* (Paris, 1555) p. 37.

(13) **Aldovandi,** *Monstrorum historia,* p. 4.

(14) Crollius, *Traité des signatures,* p. 87.
(15) G. Porta, *Magie naturelle,* p. 72.
(16) G. Porta, *Magie Naturelle,* p. 72.
(17) J. Cardan, *De la subtilité,* (trad. française) Paris 1656, p. 154.
(18) S.G.S., *Annotations au Grand Miroir du Monde de Duchesne,* p. 498.
(19) Paracelse, *Die y Bücher der Natura Remum* (œuvres, éd. Suhdorff, t. IX, p. 393).
(20) Crollius, *Traité des signatures,* p. 4.
(21) Crollius, *Traité des signatures,* p. 6.
(22) Id. *Ibid.,* p. 6.
(23) Id. *Ibid.,* p. 33.
(24) Id. *Ibid.,* p. 33 - 34.
(25) J. Cardan, *Metoposcopie* (éd. de 1658), p. III - VIII.
(26) Bacon, *Histoire naturelle,* (trad. française 1631), p. 221.
(27) Paracelse, *Archidoxis magica,* (trad Française, 1909), p. 21 - 23.
(28) T. Camanella, *De sensu rerum et magia* (Francfort, 1620).
(29) P. Ramus, *Grammaire,* (Paris, 1572), p. 3 et p. 125-126.
(30) Claude Duret, *Trésor de l'histoire des langues,,* (Cologne, 1613) p. 40.
(31) Duret, *loc. cit.*
(32) يذكر Gesner في: *Mithridates* بالطبع، ولكن كاستثناء الكلمات الصوتية (التي تحاكي الطبيعة)، الطبعة الثانية، Tiguri ,1610، ص 3-4.
(33) إلاّ للغات، لأنّ الأبجدية هي أداة اللغة. راجع: الفصل الثاني من كتاب: Gesner *Mithridates*. وأول موسوعة أبجدية هي: «*Grand Dictionnaire historique*» (1674) (Moreri).
(34) La Croix du Maine, *Les cents Buffets pour dresser une bibliothèque parfaite* (1583).
(35) Blaise de Vigenère, *Traité des chiffres,* (Paris, 1587), p. 1 et 2; Claude Duret, *Trésor de l'histoire des langues,* p. 19 et 20.
(36) مونتيني Montaigne, *Essais,* Liv. III, chap. XIII.

الفصل الثالث

التمثيل

ترجمة : بدر الدين عرودكي
مراجعة : جورج زيناتي

١ ـ دون كيشوت

ترسم مغامرات **دون كيشوت**، بدوراتها وعطفاتها، الحد: ففيها تنتهي اللعبات القديمة للتشابه والشارات؛ ومعها تنعقد علاقات جديدة. إن دون كيشوت ليس انسان الغرابة، وإنما هو بالأحرى الحاج الموسوس الذي يتوقف أمام كل علامات التشابه، إنه بطل لـ «ذاته» (Le Même)، وكما أنه لا يبتعد عن حدود مقاطعته القديمة الضيقة، فهو كذلك لا يتوصل الى الابتعاد عن السهل المألوف الممتد حول المماثل. وهو يجوبه بلا نهاية دون أن يعبر أبداً الحدود الواضحة للاختلاف، أو يصل الى قلب التطابق. لكنه هو نفسه على شبه بالشارات. شكل خطي طويل نحيل كالحرف، قد فرَّ لتوه هارباً من تثاؤب الكتب. كل كينونته ليست سوى لغة، ونص وأوراق، مطبوعة وتاريخٌ قد دوِّن سابقاً. إنه مصنوع من كلمات متقاطعة فيما بينها، إنه كتابة تائهة في العالم بين تشابه الأشياء؛ ليس هذا بالضبط مع ذلك: إذ إنه في حقيقته كنبيل إسباني فقير، لا يستطيع أن يصبح فارساً إلا إذا استمع من بعيد الى الملحمة العريقة التي تصوغ الشريعة. فالكتاب هو واجبه أكثر مما هو وجوده. وعليه دون توقف أن يستشيره كي يعرف ما يجب أن يعمل وما يجب أن يقول، وأية شارات عليه أن يعطيها لنفسه وللآخرين ليبيِّن أنه من نفس طبيعة النص الذي خرج منه. لقد كتبت روايات الفروسيَّة دفعة واحدة ونهائية صيغة مغامراته. وكل حادثة، وكل قرار، وكل مأثرة ستكون شارات بأن دون كيشوت هو بالفعل شبيه بكل هذه الشارات التي نقل عنها.

ولكن اذا أراد أن يكون شبيهاً بها فذلك لأن عليه أن يمتحنها، ذلك لأن الشارات (المقروءة) لم تعد أبداً على شبه الكائنات (المرئية). كل هذه النصوص المكتوبة، كل هذه الروايات الغريبة هي بالضبط بلا مثيل: لا أحد في العالم سبق له أن شابهها؛ فلغتها اللامتناهية تبقى معلقة دون أن يأتي أبداً أي شبه ليملأها؛ إن بوسعها أن تحرق كل شيء،

وكل شيء برمته، دون أن تتغير صورة العالم. وعلى دون كيشوت التشبه بالنصوص التي هو شاهِدُها، ومُمثِّلها، ومثيلها الحقيقي، أن يبرهن وأن يحمل العلامة التي لا تُدحض بأنها تقول الحق، وأنها فعلاً لغة العالم. وينبغي عليه أن ينجز وعد الكتب. وهو الذي عليه أن يعيد صنع الملحمة، ولكن باتجاه معاكس: فالملحمة تقص (أو تدعي أنها تقص) مآثر حقيقية، مكرسة للذكرى؛ أما دون كيشوت، فإن عليه أن يملأ بالواقع شارات القصة التي لا مضمون لها. وستغدو مغامرته فكَّ رموز العالم: طوّافاً دقيقاً ليدل على الصور الموجودة على سطح كل الأرض والتي تبين بأن الكتب تقول الحق. وعلى المأثرة أن تكون برهاناً: فهي تقوم لا على الانتصار الحقيقي - ولذلك فإن الانتصار لا يهم في واقع الأمر - وإنما على تحويل الواقع إلى شارات: الى شارات بأن شارات اللغة مطابقة تماماً للأشياء نفسها. إن دون كيشوت يقرأ العالم ليبرهن على الكتب. ولا يقدم لنفسه برهاناً آخر سوى بريق الأشباه.

كل دربه عبارة عن بحث عن المتشابهات. فأقل التماثلات يتلمسها كشارات نائمة يتوجب إيقاظها لكي تشرع من جديد في الكلام. فالقطعان والخادمات والفنادق تغدو ثانية لغة الكتب بالقدر الخفي الذي تشبه فيه القصور والسيدات والجيوش. شبه دائم الخيبة يحول البرهان المنشود إلى سخرية، ويترك باستمرار كلمة الكتب فارغة. بيد أن اللاتشابه نفسه له نموذجه الذي يقلده تقليداً أعمى؛ فهو يجده في انمساخ السحرة، حتى أن كل دلائل اللاتشابه، كل الشارات التي تبين أن النصوص المكتوبة لا تقول الحق، تشبه لعبة السحر هذه التي تدخل بالحيلة الاختلاف في يقين التشابه. وبما أن هذا السحر كان متوقعاً وموصوفاً في الكتب، فإن الاختلاف الوهمي الذي يدخله لن يكون أبداً سوى تشابه مسحور. وبالتالي شارة إضافية بأن الشارات تشبه الحقيقة تماماً.

يرسم دون كيشوت السلبيَّ لعالمِ عصْرِ النهضة، فالكتابة كفت عن أن تكون نثر العالم؛ والتشابهات والشارات قد حلت تفاهمها القديم؛ والتماثلات تحبط الآمال، وتنتهي الى الرؤى وإلى الهذيان، والأشياء تبقى بثبات في تطابقها الساخر: إذ إنها لم تعد أبداً الا ما هي عليه؛ والكلمات تتيه في المغامرة، دون مضمون، دون شبه يقوم بملئها؛ ولم تعد تطبع الأشياء بسمتها؛ وإنما تنام بين أوراق الكتب وسط الغبار. إن السحر، الذي كان يسمح بفك رموز العالم حين كان يكتشف التشابهات الخفية تحت الشارات، لم يعد يفيد إلا في أن يفسِّر بطريقة الهذيان لماذا تبقى التماثلات دوماً خائبة. والتبحر الذي كان يقرأ الطبيعة والكتب كنص وحيد، قد أعيد الى أوهامه: إن شارات اللغة، الموضوعة على الصفحات المصغرة للكتب، لم تعد لها من قيمة سوى القصَّة الباهتة لما تمثله. والكتابة والأشياء لم تعد تتشابه. وبينهما، يتيه دون كيشوت في المغامرة.

على أن اللغة لم تصبح عاجزة تماماً؛ فهي تستحوذ من الآن فصاعداً على قدرات جديدة، خاصة بها. في القسم الثاني من الرواية، يلتقي دون كيشوت شخصيات قرأت القسم الأول من النص وتعترف به هو الانسان الحقيقي، كبطل للكتاب. إن نص سرفانتس ينطوي على نفسه، وينغمس في سماكته الخاصة به، ويصبح بالنسبة لذاته موضوعاً لقصته ذاتها. إن القسم الأول من المغامرات يلعب في القسم الثاني الدور الذي كانت تقوم به في البداية روايات الفروسية. فكان على دون كيشوت أن يكون وفياً لهذا الكتاب الذي أصبحه في

الـواقع؛ وعليـه أن يحميه من الأخـطاء، ومن التّزويـر، ومن التكملات المـزيفـة. وعليـه أن يضيف التفاصيل المنسيّة؛ عليه أن يصـون حقيقته. لكن هـذا الكتاب لم يقـرأه دون كيشوت نفســه. وليس عليه أن يقـرأه لأنه هـو نفسه بلحمـه وعظمـه؛ فهو الـذي، من فرط قـراءتـه للكتب، غدا شارة تائهة في عالم لم يكن يتعرف اليه، وها هو ذا قد غدا، رغماً عنـه ودون أن يعـرف، كتابـاً يملك حقيقته، ويسجـل على وجـه الدقـة كل مـا فعله وقالـه ورآه وفكّر بـه، ويسمح أخيراً أن يتعرف الناس اليه ما دام قد أصبح يشبه تماماً كل هـذه الشارات التي تـرك وراءه أثرها الذي لا يُمحى. بين القسم الأول والقسم الثـاني من الروايـة، في الفجوة مـا بين هذين المجلدين، وبقدرتها وحدها، أخذ دون كيشـوت حقيقته. حقيقـة لا يدين بهـا إلا الى اللغة، وتبقى كلية داخل الكلمات. إن حقيقة دون كيشوت ليست في علاقة الكلمات بالعالم، وإنما في هذه الرابطة الرقيقة والثابتة التي تنسجها العلامات اللفظية من ذاتها لذاتها. فالتخييل الخائب للملاحم قـد صار القـدرة التمثيلية للغـة. لقد انـطوت الكلمات لتوهـا على طبيعتهـا كشارات.

إن دون كيشـوت هو أول المصنفـات الحديثـة بما أننـا نرى فيـه السبب القاسي للتـطابقات والاختلافات يتلاعب الى ما لانهاية بالشارات والمتشابهـات؛ بما أن اللغـة تفسخ فيـه قرابتهـا القديمة مع الأشياء لتدخل في هذه المملكة المتوحدة التي لن تطل منها من جديد، في كينـونتها الفجة، إلا وقد غدت أدباً؛ بما أن المتشابه يدخل هنا في عصر هو بالنسبـة له، عصر الجنـون والخيال. وما إن يتفكك التشابـه والشارات حتى يمكن أن تتكـون تجربتـان وتظهـر شخصيتان وجهاً لوجه. المجنون لا بمفهـومه كمـريض، وإنما بـاعتباره انحـرافاً بيِّنـاً ومستمراً، بـاعتباره وظيفة ثقافية لا غنى عنها ـ قد غدا، في التجربة الغربية، إنسـان التشابهـات الوحشيـة. هذه الشخصية ـ على النحو الذي رسمتها روايات العصر الباروكي ومسرحه، وعـلى النحو الـذي غدت فيه بالتدريج مؤسسة حتى ظهور طب الأمراض النفسية والعقلية في القرن التاسع عشر ـ هي الشخصية التي استلبت في التماثل. إنها اللاعب المختل لـ «الذاتـه» والآخر. إنها تـأخذ الأشياء على غير ما هي وتحسب جماعة من النـاس جماعـة أخرى، إنها تتجـاهل أصـدقاءهـا، وتتعرف على الغرباء؛ وتظن أنها تنزع القناع في حين أنها تفرض قناعـاً. إنها تقلب كل القيم وكل النسب لأنها تظن في كل لحظة أنها تفـك رموز الشـارات: ففي نظره أن البهـارج تصنع ملكاً. في الإدراك الثقافي الذي ساد عن المجنون حتى نهاية القرن الثامن عشر، ليس المجنون هو «المختلف» إلا بقدر ما يجهل «الاختـلاف»؛ فهو لا يـرى في كل مكـان سوى التشـابهات وشارات التشابه؛ وكل الشارات تتشابه بالنسبة له، وكل التشابهات لها قيمة الشارات. وعلى الحد الأقصى الآخر من المدى الثقافي، هناك الشديد القرب بتناظره، وهو الشاعر الذي يعثر، تحت الاختلافات المعـروفة والمنتـظرة كل يـوم، على القـرابات الغـائرة لـلأشياء، وتشـابهاتهـا المبعثرة. تحت الشارات القائمة والراسخة، ورغماً عنها، يسمع الشاعـر كلامـاً آخر، أعمق، يذكر بالزمن الذي كانت فيـه الكلمات تتلألأ في التشـابه العـام الكلي لـلأشياء: إن «سيـادة» الذاته، العسيرة على التبيان، تمحو في لغتها تمييز الشارات.

ومن هنا ولا شك، في الثقافة الغربية الحديثة، اللقـاء وجهاً لـوجه بـين الشعر والجنـون. ولكننا لسنا هنا أبداً إزاء الفكرة الأفلاطونية القديمة عن الهذيان الملهم. وإنما هي علامة تجربة

جديدة للغة والأشياء. على هوامش معرفة تفصل الكائنات والشارات والمتشابهات، فإن المجنون، كما لو أنه من أجل أن يجد قدرته، يقوم بوظيفة إنسان المعنى: إنه يجمع كل الشارات، ويملأها بشبهٍ لا يكف عن التكاثر. أما الشاعر فيقوم بالوظيفة المعاكسة؛ إنه يقوم بدور «مجازي»؛ تحت لغة الشارات وتحت لعبة تمييزها المقطعة، يعكف على الاصغاء إلى «اللغة الأخرى»، تلك اللغة التي بلا كلمات ولا خطاب، لغة التشابه. إن الشاعر يجيء بالمتشابه إلى الشارات التي تقوله، في حين أن المجنون يشحن كل الشارات بتشابه ينتهي إلى محوها. وهكذا يملك الاثنان، على الحد الخارجي لثقافتنا، وقريباً جداً من تقاسماتها الجوهرية، هذا الوضع «عند الحد الأقصى» ـ موقف هامشي وصورة غائرة في القدم ـ حيث تجد الكلمات باستمرار قدرتها في الغرابة ومصدر احتجاجها بينما انفتح مدى لمعرفة حيث، لن تكون المسألة فيما بعد، بسبب قطيعة جوهرية في العالم الغربي مسألة متشابهات، وإنما مسألة هويات (تطابقات) واختلافات.

II ـ النظام

إن وضع الانقطاعات ليس سهل التحديد بالنسبة للتاريخ بشكل عام وأقل سهولة بلا شك بالنسبة لتاريخ الفكر. هل نريد رسم خط فاصل؟ ربما كان كل حد ليس سوى، قطع اعتباطي في مجموع متحرك بلا حدود. هل يراد تقسيم مرحلة؟. ولكن هل يحق لنا إقامة انقطاعات متماثلة، في نقطتين من الزمان، لكي نظهر بينها نسقاً مستمراً وموحداً؟. من أين يحدث إذن أنه يتكون، ومن أين يحدث بعد ذلك أنه يمحي وينقلب؟. وإلى أي نظام يمكن أن يخضع في آن واحد وجوده وتلاشيه؟. وإذا كان يملك في ذاته مبدأ تماسكه، فمن أين يمكن أن يأتي العنصر الغريب الذي يمكن أن يرفضه؟ وكيف يمكن لفكر أن ينسحب أمام شيء آخر سوى نفسه؟. وماذا يعني القول بشكل عام: عدم استطاعتنا التفكير بفكرة ما؟. وتدشين فكر جديد؟.

إن المنقطع ـ واقعة أنه خلال عدة سنوات أحياناً تكفُّ ثقافةٌ ما عن التفكير على النحو الذي قامت به حتى ذلك الحين وتعكف على التفكير بشيء آخر وبطريقة مختلفة ـ يفتح ولا شك على تآكل من الخارج، على هذا المدى الذي هو، بالنسبة للفكر، من الجانب الآخر، لكنه مع ذلك لم يكف عن التفكير منذ بدايته. وفي الحد الأقصى، فإن المشكلة المطروحة هي مشكلة علاقات الفكر بالثقافة: كيف حدث أنه كان للفكر مكان في مدى العالم، وأنه كان في العالم كأصل، وأنه لم يكفَّ، هنا وهناك، عن البدء دوماً من جديد؟. ولكن ربما لم يحن بعد أوان طرح المشكلة؛ ومن المحتمل أنه يجب انتظار أن تكون أركيولوجيا الفكر قد أصبحت أكثر ثقة وأن تكون قد امتلكت على وجه أفضل ما تستطيع وصفه بشكل مباشر وإيجابي، وأن تكون قد حددت الأنساق الفريدة والتسلسلات الداخلية التي تخاطبها من أجل البدء في القيام بجولة حول الفكر وسؤاله في الاتجاه الذي يهرب منه ومن ذاته. لنكتف الآن إذن بأن نستقبل هذه الانقطاعات في نظامها التجريبي الواضح والغامض في آن واحد الذي تبرز فيه.

في بداية القرن السابع عشر، هذه الحقبة التي أُطلقت عليها بحق أو بغير حق، اسم الحقبة الباروكية، كفَّ الفكر عن التحرك في عنصر التشابه. والتشابه لم يعد أبداً شكل

المعرفة، وإنما بالأحرى مناسبة الخطأ، والخطر الذي نتعرض له عندما لا نفحص المكان السيء الإضاءة للالتباسات «إنها عادة متكررة» كما يقول **ديكارت** في السطور الأولى من القواعد(*)، «حين نكتشف بعض التشابه بين شيئين أن نضفي على هذا أو ذاك، حتى في النقاط التي يختلفان فيها، ما عرفنا بأنه حقيقي في واحد منهما فقط»[1]. إن عنصر التشابه في طريقه لأن ينغلق على نفسه. ولا يترك وراءه سوى ألعاب. ألعاب تزيد قدراتها السحرية من هذه القرابة الجديدة للتشابه وللوهم، ففي كل مكان ترتسم أوهام التشابه، ولكننا نعرف أنها ليست سوى أوهام؛ إنه العصر الأفضل للخداع البصري للإيهام الساخر، للمسرح الذي يزدوج ويمثل مسرحاً، للبس، والأحلام، والرؤى؛ إنه عصر الحواس الخادعة؛ إنه العصر الذي تحدد فيه الاستعارات والمقارنات والتشابيه المدى الشعري للّغة. وبسبب هذه الواقعة نفسها، فإن معرفة القرن السادس عشر تخلف ذكرى مشوهة عن المعارف المختلطة بدون قاعدة حيث يمكن لكل أشياء العالم أن تتقارب وفق صدفة التجارب، والتقاليد، والسذاجة. من الآن فصاعداً، ستصبح أشكال التشابه الجميلة الصارمة والملزمة منسيَّة. وستعبر الشارات التي كانت تطبعها مجرد أحلام يقظة، وسحر معرفة لم تكن قد صارت بعد عقلانية.

ونحن نجد منذ ذلك الحين لدى **باكون** Bacon، نقداً للتشابه. نقداً تجريبياً لا يتعلق بعلاقات النظام والمساواة بين الأشياء، وإنما أنماط العقل وأشكال الوهم الذي يمكن أن تخضع له. والمقصود هنا فكر الالتباس. إن **باكون** لا يبدد المتشابهات والوضوح وقواعده. وإنما يبيِّنها وهي تتلألأ أمام العينين، وتتلاشى عندما نقترب، لكنها تتركب من جديد على الفور، أبعد بقليل. إنها الأصنام. أصنام الكهف وأصنام المسرح الذي تجعلنا نظن أن الأشياء تشبه ما تعلمناه والنظريات التي صنعناها لأنفسنا؛ وأصنام أخرى تجعلنا نظن أن الأشياء تتشابه فيما بينها. «إن العقل الانساني محمول بالطبع على أن يفترض في الأشياء نظاماً وتشابهاً أكثر مما يجده فيها؛ وفي حين أن الطبيعة مليئة بالاستثناءات والاختلافات، فإن العقل يرى الانسجام والاتفاق والتشابه في كل مكان. ومن هنا هذا التخييل أن كل الأجرام السماوية ترسم أثناء تحركها دوائر كاملة»: تلك هي أصنام القبيلة، تخيلات عفوية للعقل. وإليها يضاف ـ كمعلول وأحياناً كعلّة ـ إبهامات اللغة: فالاسم الواحد نفسه يُطلق دون تمييز على أشياء ليست من طبيعة واحدة. تلك هي أصنام الميدان[2]. وحده حذر العقل يمكن له أن يبددها إذا ما أقلع عن تسرعه وخفته الطبيعية ليصير «نفاذاً» ويدرك أخيراً الاختلافات الخاصة بالطبيعة.

أما النقد الديكارتي للتشابه فهو من نمط آخر. فهو لم يعد فكر القرن السادس عشر القلق إزاء نفسه، والآخذ بالتخلص من أكثر أشكاله إلفةً؛ وإنما هو الفكر الكلاسيكي المستبعد التشابه كتجربة أساسية وشكل أولي للمعرفة، والمندد بها كخليطٍ غامض يجب تحليله بمفردات التطابق والاختلافات والقياس والنظَام. وإذا كان **ديكارت** يُنْكر التشابه، فليس باستبعاده من الفكر العقلاني عمل المقارنة، ولا بالبحث عن حصره، وإنما على العكس بجعله كلياً شمولياً مانحاً إياه بذلك شكله الأنقى. وبالفعل فإننا بالمقارنة، إنما نعثر على «الشكل، والامتداد،

(*) «قواعد تدبير العقل»، كتاب ناقص وجُد بين أوراق ديكارت، بعد وفاته في السويد سنة 1650 م ولم ينشر إلا بعد ذلك بنصف قرن (المراجع).

والحركة والمشابهات الأخرى» ـ أي الطبيعة البسيطة ـ في كل الموضوعات التي يمكن أن تكون حاضرة فيها. ومن جهة أخرى، فإنه في الاستنتاج من نمط: «كل أ هي ب، كل ب هي جـ، إذن كل أ هي جـ» من الواضح أن العقل «يقارن بين الحد المطلوب والحد المعطى، أي أ وج في هذه العلاقة هما كلاهما ب». ومن ثم، إذا وضعنا جانباً حدس شيء معزول، من الممكن القول إن كل معرفة «يتم الحصول عليها بمقارنة شيئين أو عدة أشياء فيما بينها»[3]. ولكن ليس هناك من معرفة حقيقية إلا بالحدس، أي بفعل متميز من الذكاء المحض واليقظ، والاستنتاج الذي يربط البينات فيما بينها. فكيف يمكن للمقارنة اللازمة لكل المعارف تقريباً والتي هي، بالتعريف، ليست بينة معزولة، ولا استنتاجاً أن تسمح بفكرة حقيقية؟. «كل عمل العقل الإنساني تقريباً يقوم ولا شك على جعل هذه العملية ممكنة»[4].

هناك شكلان من المقارنة، ولا يوجد سوى شكلين: مقارنة المقياس ومقارنة النظام. من الممكن قياس المقادير والتكثر، أي المقادير المستمرة والمنقطعة؛ ولكن في هذه الحالة كما هو الأمر في الحالة الأخرى تفترض عملية المقياس أنه في اختلاف الحساب الذي يبدأ من العناصر نحو المجموع، فإننا نعتبر في المقام الأول الكل، وأننا نقسِّمه إلى أجزاء. وهذا التقسيم يؤدي الى وحدات، بعضها إتفاقي أو «مستعار» (بالنسبة للمقادير المستمرة)، والأخرى (بالنسبة للتكثُّر، أو المقادير المنقطعة) هي وحدات علم الحساب: فمقارنة مقدارين أو كثرتين يتطلب على كل حال أن نطبق على تحليل الواحدة أو الأخرى وحدة مشتركة. وهكذا ترتد المقارنة التي تمت بالقياس، في كل الحالات، إلى العلاقات الحسابية في المساواة واللامساواة. إن المقياس يسمح بتحليل المتشابه وفق شكل يمكن حسابه من التطابق والاختلاف[5].

أما بالنسبة للنظام فإنه يتم بلا رجوع الى وحدة خارجية: «إنني أعرف في الواقع النظام بين أ و ب دون أي اعتبار آخر سوى هذين الحدين». الأول والآخر، وليس من الممكن معرفة نظام الأشياء؛ «في طبيعتها بشكل منعزل»، وإنما باكتشاف الطبيعة الأسهل، ثم أقربها لنتمكن من الوصول بالضرورة إنطلاقاً منها إلى أعقد الأشياء؛ وفي حين أن المقارنة بالمقياس تتطلب التقسيم أولاً، ثم تطبيق وحدة مشتركة، فهنا المقارنة والتنظيم ليسا سوى شيء واحد: إن المقارنة بالنظام هي عمل سهل يسمح بالانتقال من حد إلى آخر ثم الى حد ثالث، الخ بحركة «مستمرة على وجه الاطلاق»[6]. وهكذا تقوم المجموعات التي حدها الأول هو طبيعة يمكن حدسها بشكل مستقل عن كل طبيعة أخرى، أما حدودها الأخرى فتقوم وفق اختلافات متزايدة.

هذان هما إذن نمطا المقارنة: أحدهما يُحلِّلُ إلى وحدات ليقيم علاقات المساواة واللامساواة. والآخر يضع ـ العناصر الأبسط ـ التي يمكن إيجادها ويرتب الاختلافات حسب أضعف الدرجات الممكنة. والحال أنه يمكننا إرجاع مقياس المقادير والتكثرات الى إقامة نظام معين؛ والقيم الحسابية قابلة دوماً للتنظيم وفق مجموعة متسلسلة. إن كثرة الوحدات يمكن إذن أن تتوزع حسب نظام بحيث إنَّ الصعوبة التي كانت تنتمي الى معرفة القياس تنتهي إلى الاعتماد على اعتبار النظام وحده»[7]، وفي هذا بالضبط إنما يقوم المنهج «وتقدمه»: إرجاع كل قياس (كل تعيين بالمساواة واللامساواة) إلى الوضع ضمن مجموعة متسلسلة تنطلق من البسيط

فتظهر الاختلافات كدرجات في التعقيد. والتشبيه بعد أن يحلل حسب الوحدة وعلاقات المساواة واللامساواة، يحلل وفق التطابق الواضح والاختلافات: اختلافات يمكن أن يتم التفكير بها حسب نظام الاستدلالات. غير أن هذا النظام أو المقارنة المعممة لا تقوم إلا حسب التسلسل في المعرفة؛ إن الطابع المطلق الذي نعترف به لما هو بسيط لا يتعلق بكينونة الأشياء وإنما بالطريقة التي يمكن أن تعرف بها. حتى أن شيئاً ما يمكن أن يكون مطلقاً ضمن بعض العلاقات ونسبياً ضمن علاقات أخرى[8]؛ والنظام يمكن أن يكون في آن واحد ضرورياً وطبيعياً (بالنسبة إلى الفكر)، واعتباطياً (بالنسبة الى الأشياء)، لأن الشيء نفسه حسب الطريقة التي ينظر بها إليه يمكن أن يوضع في نقطة أو أخرى من النظام.

كل هذا كانت له نتائج كبرى بالنسبة للفكر الغربي. إن المشابه الذي كان لزمن طويل مقولة أساسية للمعرفة ـ شكلاً ومضموناً للمعرفة في آن واحد ـ يجد نفسه مفككاً في تحليل ثم بمفردات التطابق والاختلاف؛ وفوق ذلك، سواء بشكل غير مباشر بواسطة القياس أو بشكل مباشر كما لو على مستوى واحد، تُسند المقارنة الى النظام؛ وأخيراً لم يعد للمقارنة دور الكشف عن ترتيب العالم، وإنما تتم بحسب نظام الفكر بادئة بطبيعة الحال من البسيط إلى المعقَّد. وبذلك فإن كل إبستيمية الثقافة الغربية تبدو مغيرة في أوضاعها الأساسية. وبشكل خاص في المجال التجريبي حيث كان إنسان القرن السادس عشر ما يزال يرى القرابات والتشابهات والملاءمات تنعقد فيما بينها وحيث كانت تتقاطع بلا نهاية اللغة والأشياء ـ كل هذا الحقل الشاسع سيتخذ تشكلاً جديداً. من الممكن تماماً، إذا شئنا، أن نطلق عليه اسم «العقلانية»؛ من الممكن تماماً، إذا لم يكن في رأسنا سوى مفاهيم جاهزة سلفاً، القول بأن القرن السابع عشر يسجل اختفاء الاعتقادات القديمة الخرافية أو السحرية، ودخول الطبيعة، أخيراً، في النظام العلمي. إلا أن ما يجب إدراكه ومحاولة استرجاعه إنما هو التعديلات التي بدلت المعرفة نفسها، على هذا المستوى القديم الذي يجعل المعارف ممكنة وكذلك طريقة وجود ما يجب معرفته.

هذه التعديلات يمكن أن تلخَّص على النحو التالي. أولاً: إحلال التحليل مكان التراتب التماثلي: ففي القرن السادس عشر، كان يقبل أولاً النسق الشمولي للصِّلات (الأرض والسماء، الكواكب والوجه، العالم الصغير والعالم الكبير)، وكل تشابه منفرد، كان يأتي لينزل داخل علاقة المجموع هذه؛ من الآن فصاعداً كل تشابه سيتم إخضاعه لتجربة المقارنة، أي أنه لن يكون مقبولاً إلا عند العثور، بواسطة المقياس على الوحدة المشتركة، أو بشكل أكثر جذرية، بواسطة النظام على التطابق وسلسلة الاختلافات. أضف الى ذلك أن لعبة المتشابهات كانت فيما مضى لامتناهية؛ إذ كان من الممكن دوماً اكتشاف متشابهات جديدة، والتحديد الوحيد كان يأتي من تنظيم الأشياء، ومن تناهي عالم محصور بين العالم الكبير والعالم الصغير، والآن فإن تعداداً كاملاً سيصبح ممكناً: سواء في شكل احصاء شامل لكل العناصر التي تؤلف المجموع موضوع الملاحظة؛ أو في شكل وضع مقولات تسمح باحتواء المجال المدروس في كل شموليته. أو أخيراً في شكل تحليل عدد معين من النقاط، بكمية كافية، مأخوذة من مجمل امتداد السلسلة. إن المقارنة تستطيع إذن بلوغ يقين كامل: إن النسق القديم، للمتشابهات، الذي لا يكتمل أبداً، ويظل دوماً مفتوحاً على احتمالات جديدة،

يمكنه، عن طريق تأكيدات متعاقبة، أن يصبح أكثر فأكثر محتملاً وصحيحاً، إنه لم يكن أبداً أكيداً. إنَّ التعداد الكامل وإمكانية تعيين، في كل نقطة، الممر الضروري للتالي يسمح بمعرفة مؤكدة على وجه الإطلاق للتطابقات والاختلافات: «إن التعداد وحده يمكن له أن يسمح لنا، أياً كانت المسألة التي تعترضنا، أن نطلق عليه دوماً حكماً صحيحاً ويقينياً»[9]. فإن نشاط العقل ـ وهذه هي النقطة الرابعة ـ لن يقوم إذن على مقاربة الأشياء فيما بينها، والانطلاق بحثاً عن كل ما يمكن أن يكشف فيها قرابة ما؛ أو جاذبية، أو طبيعة مشتركة بشكل سري، وإنما على العكس، يقوم على التمييز: أي على إقامة الحيويات، ثم ضرورة العبور إلى كل الدرجات التي تبتعد عنها. بهذا المعنى، يفرض التمييز على المقارنة البحث الأولي والأساسي للاختلاف: أن يعطي المرء نفسه بالحدس تمثيلاً بيناً للأشياء، وأن يدرك بوضوح الانتقال الضروري لعنصر من عناصر السلسلة إلى العنصر الذي يعقبه مباشرة. وأخيراً، النتيجة الأخيرة، بما أن المعرفة هي التمييز، سيجد التاريخ والعلم نفسهما منفصلين الواحد عن الآخر. فمن جهة سيكون هناك التبحر وقراءة المؤلفين، ولعبة آرائهم؛ وهذه الأخيرة يمكنها أحياناً أن تكون لها قيمة الإشارة لا بالاتفاق الذي يتشكل فيها وإنما بسبب عدم التفاهم: «حينما يكون الأمر متعلقاً بمسألة صعبة فإن الأكثر احتمالاً أن تكون قلة لا كثرة قد اكتشفت الحقيقة بصددها. ومقابل هذا الأمر، وبدون أي مقارنة معه تقف الأحكام المأمونة التي يمكننا القيام بها بالحدس وتسلسلاته»: هذه الأخيرة، وهي وحدها، تؤلف العلم، وحتى لو كنا قد «قرأنا كل حجيج ـ أفلاطون وأرسطو، .. فنحن لا نكون قد تعلمنا بذلك العلوم وإنما، على ما يبدو، التاريخ»[10]. عندئذ يكف النص عن أن يؤلف جزءاً من شارات الحقيقة وأشكالها. إن اللغة لا تعود أحد وجوه العالم ولا التوقيع المفروض على الأشياء عند أعماق الزمن. فالحقيقة تجد تجليها وشارتها في الإدراك الواضح الجلي والمتميز. وعلى الكلمات أن تترجمها إن استطاعت ذلك؛ لكنها لم تعد تملك الحق في أن تكون علامتها. إن اللغة تنتمي من وسط الكائنات لتدخل في عصر الشفافية والحياد الخاص بها.

تلك هي ظاهرة عامة في ثقافة القرن السابع عشر ـ وهي أعم من المصير الفريد للديكارتية.

علينا في الواقع تمييز ثلاثة أشياء. فقد كان، ثمة من جهة المبدأ الآلي (الميكانيزم) الذي اقترح، لفترة هي بالإجمال قصيرة (النصف الثاني من القرن السابع عشر بالكاد) نموذجاً نظرياً لبعض حقول المعرفة كالطب أو الفيزيولوجيا. وكان ثمة أيضاً جهد، على حظ من التباين في أشكاله، في جعل النزعة التجريبية رياضية؛ وهذا الجهد كان ثابتاً ومستمراً في الفلك وفي جزء من الفيزياء، ومتقطعاً ومتفرقاً في الميادين الأخرى، ـ وأحياناً قد تمت محاولته فعلاً (كما هو الحال لدى **كوندورسيه** Condorcet)، وأحياناً تم اقتراحه كمثال كلي وشامل وكأفق للبحث (كما هو الحال لدى **كوندياك** أو **ديستوت**)، وأحياناً أيضاً قد تم إنكاره في إمكانيته نفسها (لدى **بوفون** Buffon مثلاً). إلا أنه لا هذا الجهد ولا محاولات المبدأ الآلي توجب خلطها مع العلاقة التي تمارسها كل المعرفة الكلاسيكية، في أعم أشكالها، مع الرياضيات mathesis(*)، بوصفها علماً كلياً شاملاً للقياس والنظام. وراء الكلمات الفارغة، السحرية

(*) إن تعبير الرياضيات الكلية أو العامة بمفهومها كعلم عام وشامل mathisis Universalis كان شائعاً في =

بشكل غامض، مثل «التأثير الديكارتي» أو «النموذج النيوتوني»، فقد اعتاد مؤرخو التطور الفكري أن يخلطوا هذه الأشياء الثلاثة، وأن يعرّفوا العقلانية الكلاسيكية بمحاولة جعل الطبيعة آلية وقابلة للحساب. أما الآخرون ـ أنصاف المهرة ـ فإنهم يجهدون لاكتشاف لعبة «القوى المضادة» تحت هذه العقلانية: قوى طبيعة وحياة لا تستسلم للاختزال إلى الجبر ولا إلى فيزياء الحركة، والتي تحافظ بذلك، في عمق الكلاسيكية، على مصدر ما لا يعقلن. هذان الشكلان من التحليل قاصران كلاهما. ذلك أن ما هو أساسي بالنسبة للإبستيمية الكلاسيكية، ليس هو نجاح أو فشل المبدأ الآلي، ولا حق أو استحالة جعل الطبيعة رياضيات، وإنما هو علاقة بالرياضيات بقيت حتى نهاية القرن الثامن عشر ثابتة وغير متحولة. هذه العلاقة تبرز طابعين جوهريين: الأول هو أن العلاقات بين الكائنات سيفكر بها بصورة النظام والمقياس، ولكن مع هذا الاختلال الأساسي وهو أنه بالوسع دوماً إرجاع مشكلات القياس إلى مشكلات النظام، بحيث إنّ علاقة كل معرفة بالرياضيات تبرز أمامنا كإمكانية إقامة تتابع منظم بين الأشياء. حتى ما كان منها غير قابل للقياس. بهذا المعنى سرعان ما سيتخذ التحليل قيمة منهج كلي عام؛ والمشروع اللايبنيزي ببناء رياضيات للأنظمة الكيفية يوجد في قلب الفكر الكَلاسيكي نفسه؛ ومن حوله، إنما يدور، هذا الفكر بأجمعه. ولكن من جهة أخرى فإن هذه العلاقة بالرياضيات بما هي علم عام للنظام لا تعني امتصاص المعرفة في الرياضيات، ولا تأسيس كل معرفة ممكنة على الرياضيات، على العكس، فبالترابط مع البحث عن رياضيات. فإننا نرى ظهور عدد من المجالات التجريبية التي حتى ذلك الحين، لم تكد قد تكونت أو حددت ولم يكن من الممكن، في أي من هذه المجالات، إلا ما ندر، العثور على أثر للمذهب الآلي أو التحويل الى رياضيات، ومع ذلك، فإنها تكونت كلها على أساس من علم ممكن للنظام. وإذا كانت كلها تصدر عن التحليل بشكل عام، فإن أداتها الخاصة لم تكن منهج الجبر، وإنما نسق الشارات. وهكذا ظهرت علوم النحو العام، والتاريخ الطبيعي وتخيل الثروات، وهي علوم النظام في ميدان الكلمات، والكائنات، والحاجات؛ وكل هذه العلوم التجريبية الجديدة في العصر الكلاسيكي والممتدة امتداد ديمومته؛ فنقاط ارتكازها زمنياً كانت (لانسلو Lancelot و بوب Bopp، راي Ray، و كوفييه Cuvier، و بتي Petty و ريكاردو Ricardo، والأولون كتبوا حوالى عام 1660 م، أما الآخرون فكتبوا حوالى سنوات 1800-1810). وهذه العلوم لم تكن لتتكون دون العلاقة التي مارستها كل إبستيمية الثقافية الغربية آنذاك مع علم كلّي عام للنظام.

هذه العلاقة بـ «النظام» هي جوهرية بالنسبة للعصر الكلاسيكي بقدر ما كانت جوهرية بالنسبة لعصر النهضة، العلاقة بالتأويل. وكما أن تأويل القرن السادس عشر، الذي كان يضع علم الدلالات فوق علم التفسير، كان بشكل جوهري معرفة المتشابه، كذلك فإن التنظيم بواسطة الشارات، يشكل كل المعارف التجريبية بوصفها معرفة للهوية (التطابق) والاختلاف. العالم اللامحدد والمغلق في آن، المليء والفارغ والمكرر التشابه يجد نفسه مفككاً

= القرن السابع عشر وقد استعمله ديكارت في القاعدة الرابعة من قواعده لتدبير العقل ونظّره في القاعدة الخامسة. ولقد عاد هذا التعبير إلى الظهور واكتسب معنى جديداً في عصرنا مع مؤسس الفينومينولوجيا أدموند هوسرل. (المراجع).

وكـما لو كـان مفتوحـاً في وسطه؛ عـلى إحدى حـافاتـه نجـد الشـارات وقـد أصبحت أدوات التحليل، علامات الهوية والاختلاف، مبـادىء التنظيم، ومفـاتيح من أجـل علم التصنيف؛ وعلى الحافة الأخرى نجد التشابه التجريبي والهامس للأشياء، هذا التماثل الأصم الذي يقدم من تحت الفكر مادة لامتناهية للتقسيمات والتوزيعات. فمن جهة هناك نظرية الشارات العامة والتقسيمات والتصنيفات؛ ومن الجهـة الأخرى هنـاك مشكلة التشابهـات المباشرة، والحـركـة العفوية للمخيلة، وتكرارات الطبيعة. وبين الاثنتـين، المعارف الجـديدة التي تجـد مداهـا في هذه المسافة المفتوحة.

III - تمثيل الشارة

مـا هي الشارة في العصر الكـلاسيكي؟ لأن ما تغـير في النِّصف الأول من القرن السـابـع عشر ولأمدٍ طويل - ربما حتى أيـامنا -، إنمـا هو نـظام الشارات بـأجمعه والشروط التي تمـارس ضمنها وظيفتها الغريبة؛ إنما هو بين كثير من الأشياء التي نعرفها أو التي نراهـا، يقيمها فجـأة كشارات؛ إنما هو كينونتها ذاتها. على عتبة العصر الكـلاسيكي، كفت الشارة عن أن تكـون وجهـاً للعالم؛ وتكف عن أن تكـون مرتبـطة بما تـطبعه بـالعلاقـات القويـة والخفية للتشـابـه والقرابة.

وتعرِّفها الكلاسيكية حسب ثلاثة متغـيرات[11]. **أصل الـرابطة**: فـالشارة يمكن أن تكـون طبيعية (كالانعكاس في مرآهـا الذي يشـير إلى ما يعكسـه) أو إتفاقيـة (كالكلمـة التي في نظر مجمـوعة من النـاس، يمكن أن تعني فكـرة). **ونمط الـرابـطة**: فشـارة مـا يمكن أن تنتمي الى المجموع الذي تشير إليه (كالمظهـر الحسن الذي يؤلف جـزءاً من الصحة التي يـبرزها، أو أن تكون مفصولة عنه (كوجوه العهـد القديم التي هي شـارة بعيدة للتجسيـد وللعناء). **ويقينيـة الرابطة**: فالشارة يمكن أن تكون من الثبات بحيث تكون على يقـين من أمانتهـا (هكذا يـدل التنفس على الحياة)؛ لكنها يمكن أيضاً أن تكون فقط احتمالية (كالشحوب بالنسبـة للحمل). إن أيـاً من أشكال الـرابطة هـذه لا يقتضي التشابـه ضرورة؛ إن الشارة الـطبيعيـة نفسهـا لا تتطلبه: إن الصرخات هي الشارات العفوية، لا المماثلة، للخوف؛ أو أيضاً كما يقول باركـلي Berkeley، فإن الأحاسيس البصرية هي شارات لمس وضعها الله، ومع ذلـك فهي لا تشبهه بأي حال من الأحوال[12]. هذهِ المتغيرات الثلاث تحل محل التشابه لتعـريـف فعاليـة الشارة في مجال المعارف التجريبية.

1) فالشارة لأنها دوماً إما يقينية وإما احتمالية، يجب أن تجد مداهـا في داخل المعـرفة. ففي القرن السادس عشر كان المعتبر هو أن الشارات قـد وضعت على الأشيـاء ليتمكن الناس من تبيان أسرارها، أو طبيعتها أو فضائلها؛ لكن هذا الاكتشـاف لم يكن شيئاً آخـر سوى النهـاية الأخيرة للشارات، والتبرير لوجودها؛ كان ذلـك استخدامهـا الممكن، والأفضل دون شـك؛ إلا أنها لم تكن بحاجة لأن تعرف من أجل أن تـوجد: فحتى لـو بقيت صامتـة ولو حـدث أن أحداً لم يلمحها، فإنها لا تفقد شيئاً من قوامها. لم تكن المعرفة، بل لغـة الأشياء نفسهـا التي كانت تقيمها في وظيفتها الدلالية. واعتباراً من القرن السابـع عشر، توزع كـل مجال الشـارة بين اليقيني والاحتمالي: أي أنه لا يمكن أن تكون هناك شارة مجهولة أو علامة خرساء. لا لأن

البشر قد استحوذوا على كل الشارات الممكنة، وإنما لأنه ليس ثمة شارة الا بدءاً من اللحظة التي تصبح فيها معروفة إمكانية علاقة استبدال بين عنصرين معروفين سابقاً. إن الشارة لا تنتظر ساعة مجيء ذلك الذي يستطيع التعرف عليها: إنها لا تتكون أبداً الا بفعل معرفة.

ههنا تقطع المعرفة قرابتها القديمة مع العرافة. فهذه كانت تفترض دوماً وجود شارات سابقة لها: بحيث إن المعرفة كانت تسكن بأجمعها في تثاؤب شارة مكتشفة أو مؤكدة أو منقولة سراً. وكانت مهمتها الكشف عن لغة سابقة وزعها الله في العالم؛ بهذا المعنى أكثر، مما هو الأمر بتخمين جوهري، إنما كانت تخمن وتعرف، تخمن وتعرف ما هو إلهي. من الآن فصاعداً ستبدأ الشارة بالدلالة من داخل المعرفة: ومنها ستستعير يقينتها أو احتمالها. وإذا كان الله ما يزال يستخدم الشارات كيما يكلمنا عبر الطبيعة، فإنه يستخدم معرفتنا والروابط التي تقوم بين الانطباعات ليقيم داخل عقلنا علاقة دلالة. وهذا هو دور الشعور لدى مالبرانش(*) أو الاحساس لدى باركلي(**): ففي الحكم الطبيعي، وفي الشعور، وفي الانطباعات البصرية، وفي إدراك البعد الثالث، فإن المعارف السريعة المختلطة ولكن الملحّة، التي لا مفر منها، والالزامية هي التي تقوم بدور الشارات للمعارف الاستدلالية التي لا نملك نحن الآخرين، لأننا لسنا مجرد عقول محضة، الوقت أو الأذن ببلوغها بقوة عقلنا وحدها، لدى مالبرانش وباركلي، الشارة التي هيأها الله، هي تركيب ماكر وودود لمعرفتين فوق بعضهما. ههنا ليس ثمة على الإطلاق عرافة - إدماج للمعرفة في المدى الغامض المحير، المفتوح والمقدس للشارات - وإنما معرفة موجزة ومجمعة على نفسها: انكماش متتالية طويلة من الأحكام في الشكل السريع للشارة. إننا نرى أيضاً كيف أن المعرفة، التي طوت الشارات في مداها الخاص بها، ستتمكن الآن بحركة معاكسة من الانفتاح على الاحتمالية: فمن انطباع الى آخر ستكون العلاقة بين شارة ومدلول، أي علاقة تنتشر، على مثال علاقة التعاقب، من أضعف الاحتمالات إلى اليقين الأعظم. «إن ترابط الأفكار يقتضي ليس رابطة العلة بالمعلول وإنما فقط رابطة علامة وشارة إلى الشيء المدلول عليه. إن النار التي نراها ليست علة الألم الذي أشكو منه إن أنا اقتربت منها: وإنما هي إشارتها التي تخطرني بهذا الألم»[13]. فمحل المعرفة التي تخمن، بالصدفة، شارات مطلقة وأقدم منها، حلت شبكة من الشارات بُنيت خطوة خطوة بفضل معرفة المحتمل. لقد أصبح هيوم ممكناً.

2) المتغير الثاني للإشارة: شكل الرابطة مع ما تدل عليه. بلعبة التوافق، والتنافس، والتعاطف على الأخص، انتصر المتشابه في القرن السادس عشر على المكان والزمان: ذلك أنه يقع على عاتق الشارة أن تعيد وتوحد. ومع الكلاسيكية، على العكس من ذلك، تتصف الشارة بتعثرها الجوهري. إن العالم الدائري للشارات اللازمة قد استبدل بانتشار إلى ما لا نهاية. في هذا الحيز يمكن أن يكون للإشارة وضعان: إما أن تؤلف جزءاً، بوصفها عنصراً،

(*) نقولا دو مالبرنش Nicolas de Malebranche فيلسوف فرنسي من المدرسة الديكارتية. وُلد في باريس سنة 1638 م ومات فيها سنة 1715 م، اشتهر بنظريته حول المعرفة وحاول أن يصالح بين الحرية التي نادى بها ديكارت والضرورة كما قال بها سبينوزا. (المراجع).

(**) جورج باركلي George Berkeley أسقف وفيلسوف وُلد في أرلندا سنة 1685 م، ومات في اكسفورد سنة 1753 م اشتهر بالمثالية الذاتية وبنظريته حول الرؤية. (المراجع).

مما تستخدم للاشارة إليه؛ أو هي فعلاً منفصلة عنه حالياً. والحق يقال، ليس هذا التناوب جذرياً؛ لأن الشارة، كي تقوم بوظيفتها، يجب أن تكون في آن واحد مندمجة داخل ما تدل عليه ومميزة عنه. ولكي تكون الشارة، في الحقيقة، ما هي عليه، كان لا بد من أن تقدم للمعرفة في الوقت نفسه مع ما تدل عليه. وكما أشار كوندياك، فإن الصوت لا يصبح أبداً بالنسبة لطفل الشارة اللفظية لشيء إن لم يكن قد سمعه، على الأقل، مرَّةً واحدة، في اللحظة التي يلمح فيها هذا الشيء[14]. ولكن لكي يتمكن عنصر إدراك من أن يصبح شارتَه لا يكفي أن يكون جزءاً منه؛ وإنما يجب أن يكون متميزاً كعنصر ومتحرراً من الانطباع الشامل الذي كان مرتبطاً به بشكل مبلبل؛ لا بُدَّ إذن من أن يكون الانطباع هذا مقسماً، وأن ينصبَّ الانتباه على أحد هذه المناطق المتشابكة التي تؤلفه والتي هي معزولة عنه. إن تكوُّن الشارة لا ينفصل إذن عن التحليل. إنها نتيجته، بما أنها بدونه لا يمكن لها الظهور. وهي أداته، باعتبار أنه ما أن تحدَّد وتُعزل، يمكن أن تنتقل إلى انطباعات جديدة؛ وهناك، تلعب بالنسبة لها دور شبكة. ولأن العقل يحلل فإن الشارة تظهر. ولأن العقل يمتلك شارات، فإن التحليل لا يكف عن التتابع. إننا نفهم لماذا، من كوندياك إلى ديستوت وتراسي وإلى جيراندو، تطابق بالضبط تماماً المذهب العام للشارات مع تحديد قدرة الفكر على التحليل في نظرية واحدة بعينها للمعرفة.

حين كان **منطق** بورروبال يقول إن شارة ما يمكن أن تكون ملازمة لما تُشير اليه أو منفصلة عنه، فإنه يبين أن الشارة في العصر الكلاسيكي، ليست مكلفة بجعل العالم قريباً من نفسه وملازماً لأشكاله الخاصة به، وإنما على العكس ببسطه ووضعه الواحد إلى جانب الآخر حسب سطح مفتوح إلى ما لا نهاية، وانطلاقاً منها متابعة نشر بدائل بلا حد، من داخلها نفكر في الاشارة. ومن هنا نقدمها في آن واحد للتحليل والتوافق، ونجعلها، من أولها الى آخرها، قابلة للتنظيم. إن الشارة في الفكر الكلاسيكي لا تمحو المسافات، ولا تبطل الزمان، على العكس، إنها تسمح بسريانها وأن تجوبها خطوة خطوة. بها تصبح الأشياء متميزة واضحة، وتحفظ نفسها في هويتها، تنفك وتترابط. إن العقل الغربي يدخل في عصر الحكم.

3) يبقى متغير ثالث: هو الذي يستطيع أن يأخذ قيمتيْ الطبيعة والاتفاق. نعلم منذ زمن طويل ـ وقبل **كراتيل**(*) بزمن طويل ـ أن الشارات يمكن أن تعطى من قبل الطبيعة أو أن تتكون من قبل الانسان. ولم يكن القرن السادس عشر يجهل ذلك أبداً وكان يتعرف في لغات البشرية شارات التأسيس. لكن الشارات الاصطناعية لا تدين بقدرتها إلا لأمانتها للشارات الطبيعية. فهذه الأخيرة، تؤسس، من بعيد، كل الشارات الأخرى. واعتباراً من القرن السابع عشر، أعطيت قيمة معاكسة للطبيعة وللاتفاق. فباعتبارها طبيعة، ليست الشارة أكثر من عنصر مقتطع من الأشياء ومكون كشارة بالمعرفة. إنها إذن مفروضة وصلبة وصعبة، ولا يستطيع العقل أن يصبح سيِّدها. وعلى العكس، حين نقيم شارة إتفاق، فإن من الممكن دوماً (ويجب ذلك في الحقيقة) اختيارها بحيث تكون بسيطة، سهلة على التذكر، قابلة التطبيق على عدد لا محدود من العناصر، قادرة أن تقسم نفسها وأن تركب نفسها؛ إن شارة

(*) Cratyle أحد حوارات أفلاطون وقد عالج فيه مشكلة علاقة الكلمات بالأشياء، وأكد أن الاسم يعكس المسمى وينبثق من طبيعته وإن اختلفت الحروف والمقاطع من لغة إلى لغة. (المراجع).

التأسيس، هي الشارة في كلية عملها. إنها هي التي ترسم حدود الفصل بين الانسان والحيوان؛ هي التي تحول المخيلة إلى ذاكرة طوعية، والانتباه العفوي إلى تفكير، والغريزة إلى معرفة عاقلة[15] إنها هي أيضاً التي اكتشف إيتار Itard نقصها لدى «متوحش الأفيزون Le Sauvage de l'Aveyson». إن الشارات الطبيعية ليست بالنسبة لشارات الاتفاق هذه، سوى المسودة البدائية، والرسم البعيد الذي لن يتم إلا بإقامة الاعتباطي.

إلا أن هذا الاعتباطي يقاس بوظيفته وقواعدها التي تحددها الوظيفة على وجه الدقة. إن النسق الاعتباطي ـ الشارات يجب أن تسمح بتحليل الأشياء في أبسط عناصرها؛ وعليها أن تفكك حتى الأصل؛ إلا أن عليها أن تبين أيضاً كيف أن تمازجات هذه العناصر ممكنة وأن تسمح بالتكون المثالي لتعقد الأشياء. إن «الاعتباطي» لا يتعارض مع «الطبيعي» إلا إذا شئنا الإشارة إلى الطريقة التي تمت بها إقامة الشارات. لكن الاعتباطي هو كذلك شبكة التحليل والمكان التركيبي اللذان عبرهما ستقدم الطبيعة نفسها بما هي عليه، ـ على مستوى الانطباعات الأصلية وفي كل أشكال تركيباتها الممكنة. في كمالها نسق الشارات، هو هذه اللغة البسيطة، الشفافة بشكل مطلق القادرة على تسمية البدائي؛ وهو كذلك مجموع العمليات التي تحدد كل الوصولات الممكنة. وفي نظرنا يبدو هذا البحث عن الأصل وحساب التجمعات هذا لا يتماشيان معاً، ونحن نفسرهما طواعية كإبهام في فكر القرن السابع عشر والقرن الثامن عشر. وكذلك اللعبة بين النسق والطبيعة. والواقع أنه ليس بالنسبة له أي تناقض. وبشكل أدق، هناك تنظيم ضروري وفريد يجتاز كل الإبستيمية الكلاسيكية. إنه انتهاء حساب عالمي وبحث عن البدائي في نسق هو إصطناعي. وبسبب ذلك يمكن أن يبين الطبيعة من عناصرها الأصلية وحتى تزامنية كل تراكيبها الممكنة. وفي العصر الكلاسيكي كان استخدام الشارات لا يعني كما كان الأمر في القرون السابقة، محاولة العثور تحتها على النص البدائي لخطاب قيل وحُفظ إلى الأبد؛ وإنما محاولة اكتشاف اللغة الاعتباطية التي ستسمح بانتشار الطبيعة في مداها، والحدود النهائية لتحليلها، وقوانين تأليفها. ولم يعدْ على المعرفة أن تُخرج من الرمل، الكلمة القديمة في الأماكن المجهولة حيث يمكنها الاختباء، وإنما عليها أن تصطنع لغة ـ وأن تكون هذه اللغة مصاغة جيداً ـ أي أن تكون محللة ومركبة، فتكون فعلاً لغة الحسابات.

من الممكن أن يحدد الآن الأدوات التي يطلبها نسق الشارات للفكر الكلاسيكي. إنه هو الذي يدخل في المعرفة الاحتمالات، والتحليل والتأليف، والاعتباطي المبرر للنسق. إنه هو الذي يفسح المجال في آن واحد للبحث عن الأصل ولإمكانية الحساب، ولتكوين جداول ثابتة التأليف الممكنة، وإعادة تكوين الأشياء إنطلاقاً من أبسط العناصر. إنه هو الذي يقرب كل معرفة من لغة. يعمل على أن يحل محل كل اللغات نسق من الرموز الاصطناعية والعمليات ذات الطبيعة المنطقية. وعلى مستوى تاريخ الآراء، كل هذا يبدو ولا شك أنّ التشابك تأثيرات يتوجب معه ولا شك إظهار حصة الإسهام الفردي العائد لهوبز، وباركلي ولايبنتز وكوندياك والايديولوجيين(*). ولكن لو سألنا الفكر الكلاسيكي على صعيد ما جعله

(*) مجموعة من الفلاسفة الفرنسيين وعلى رأسهم ديستوت دو تراسي ازدهرت حركتهم، في أواخر القرن الثامن عشر، واعتقدوا بإمكانية دراسة الأفكار ونشأتها دراسة علمية موضوعية. (المراجع).

أركيولوجياً ممكناً، فإننا نرى أن انفصال الشارة عن التشابه في بداية القرن السابع عشر جعل هذه الأشكال الجديدة تظهر وهي: الاحتمال، والتحليل، والتأليفة، والنسق، واللغة العالمية، لا كموضوعات متلاحقة، متوالدة الواحدة عن الأخرى أو طاردة إحداها الأخرى، وإنما كشبكة وحيدة من الضرورات. وهي التي جعلت هذه الفرديات التي يسميها هوبز أو باركلي أو هيوم أو كوندياك ممكنة.

١٧ ـ التمثيل المضاعف

إلّا أن خاصية الشارات الأكثر أساسية بالنسبة للإبستيمية الكلاسيكية لم تعلن حتى الآن. والواقع أن يكون بوسع الشارة أن تكون محتملة قليلاً أو كثيراً، أو بعيدة قليلاً أو كثيراً عما تعنيه، وأن يكون بوسعها أن تكون طبيعية أو اعتباطية بدون أن تتأثر من جراء ذلك طبيعتها أو قيمتها كشارة، فإن كل هذا يبين تماماً أن علاقة الشارة بمضمونها ليست مكفولة في نظام الأشياء نفسها. إن علاقة الدال بالمدلول تسكن الآن في حيز لا يكفل أي شكل وسيط لقاءهما: إنها، داخل المعرفة، الرابطة القائمة بين الفكرة عن شيء، والفكرة عن شيء آخر. ومنطق بورروريال يقول ذلك: «إن الشارة تنطوي على فكرتين، إحداهما عن الشيء الذي يُمثل غيره، والأخرى عن الشيءِ الممثَّل؛ وطبيعتها تقوم على إثارة الأولى بالثانية»[16] نظرية مثناة عن الشارة تتعارض دون لبس التنظيم الأعقد لعصر النهضة؛ وقتها كانت نظرية الشارة تتضمن ثلاثة عناصر متمايزة تماماً: ما هو معلَم وما هو معلِم، وما كان يسمح أن نرى في هذا علامة ذاك؛ وكان هذا العنصر الأخير التشابه: فالشارة تعلِم بقدر ما كانت «الشيء نفسه تقريباً» ذلك الذي كانت تشير إليه. إن هذا النسق الموحد والثلاثي هو الذي يختفي في الوقت نفسه الذي تتلاشى فيه «الفكرة بالتشابه»، الذي استبدل بتنظيم ثنائي بشكل دقيق.

بيد أن هناك شرطاً لكي تكون الشارة هذه الثنائية المحقة. ففي كينونته البسيطة كفكرة أو كصورة أو كإدراك، أكان ذلك بالمشاركة أو بالحلول مكان فكرة أو صورة أخرى، فإن العنصر الدال ليس شارة. . ولا يصبح كذلك إلا بشرط أن يظهر، فضلاً عن ذلك، العلاقة التي تربطه الى ما يدل عليه. يجب أن يمثل، على أن يكون هذا التمثيل بدوره، ممثلاً فيه. شرطاً لا غنى عنه للتنظيم الثنائي للشارة يعلن عنه منطق بورروريال حتى قبل أن يقول ما هي الشارة: «عندما لا تنظر إلى غرض ما إلا بوصفه ممثلاً لشيء آخر، فإن الفكرة التي نملكها عنه هي فكرة الشارة، وهذا الغرض الأول يُدعى شارة»[17]. إن الفكرة الدالة تزدوج بما أنه تُوضع فوق الفكرة التي تحل مكان أخرى، فكرة قدرتها التمثيلية. أولن يكون لدينا ثلاثة حدود: الفكرة المدلولة، الفكرة الدالة، وداخل هذه الأخيرة، فكرة دورها في التمثيل. إلّا أن المقصود ليس عودة خفية الى نسق ثلاثي وإنما بالأحرى هناك بون لا مفر منه عن الشكل ذي الحدين الذي يتراجع بالنسبة إلى نفسه، ويأتي ليسكن بأجمعه داخل العنصر الدال. في الواقع ليس للدال من مضمون أو من وظيفة أو من تعيين سوى ما يمثله: فهو خاضع له كله وشفاف أمامه؛ لكن هذا المضمون ليس مشاراً إليه إلّا في تمثيل يقدم نفسه على أنه كذلك، والمدلول يسكن دون راسب أو عتامة داخل تمثيل الشارة. وانه لذو مغزى ألا يكون المثل الأول لشارةٍ ما الذي يعطيه منطق بورروريال الكلمة، ولا الصرخة، ولا الرمز وإنما التمثيل

المكاني والخطي، ـ الرسم خريطة أو لوحة. ذلك أنه ليس للوحة من مضمون إلا ما تمثله، ومع ذلك فهذا المضمون لا يظهر إلا ممثلاً بالتمثيل. إن الترتيب الثنائي للشارة، كما يظهر في القرن السابع عشر يحل محل تنظيم كان دوماً، وفق كيفيات مختلفة، ثلاثياً منذ الرواقيين بل وحتى منذ النحويين الإغريق الأوائل، لكن هذا الترتيب يفترض أن الشارة هي تمثيلٌ انقسم إلى اثنين وتضاعف على ذاته. إن فكرة معينة قد تصبح شارة لفكرة أخرى، لا لأنه يمكن أن تقوم بينهما رابطة تمثيل، ولكن لأن هذا التمثيل يمكن دوماً أن يمثل نفسه داخل الفكرة التي تمثل. أو ـ أيضاً ـ لأن التمثيل في جوهره الخاص به هو دوماً عامودي بالنسبة لنفسه: فهو في آن واحد دليل وظهور؛ علاقة بغرض وتجل لذاته. واعتباراً من العصر الكلاسيكي فإن الشارة هي تمثيلية التمثيل بما هو قابل للتمثيل.

هذا الأمر له نتائج ذات أهمية كبرى. وأولها أهمية الشارات في الفكر الكلاسيكي. فقد كانت فيما مضى وسائط معرفة ومفاتيح من أجل المعرفة، وقد امتدت الآن لتشمل التمثيل (التصور) أي للفكر بأجمعه. فهي تسكن فيه. لكنها تجوبه في كل امتداده: فما أن يكون تمثيل مرتبطاً بآخر ويمثل في ذاته هذه الرابطة حتى تكون هناك شارة: فالفكرة المجردة تعني الإدراك المجسد الذي تكونت منه، (كوندياك)؛ والفكرة العامة ليست سوى فكرة مفردة تستخدم كشارات للأفكار الأخرى (باركلي)؛ والمخيلات هي شارات للإدراكات التي صدرت منها (هيوم وكوندياك)؛ والإحساسات هي شارات بعضها البعض الآخر (باركلي وكوندياك). ومن الممكن أخيراً أن تكون الإحساسات نفسها (كما عند باركلي) شارات لما يريد الله أن يقوله لنا، الأمر الذي يجعل منها شارات مجموع من الشارات. إن تحليلِ التمثيل ونظرية الشارات يخرق أحدهما الآخر كلية: واليوم الذي ستتساءل فيه مدرسة الأيديولوجيا، في نهاية القرن الثامن عشر عن الأولية التي يتوجب إعطاؤها للفكرة أو للشارة، اليوم الذي أخذ فيه ديستوت على جيراندو وضعه نظرية للشارات قبل أن يتوصل إلى تحديد للفكرة[18]، ذلك اليوم كان يعني بأن انتماء الفكرة والشارة المباشر قد بدأ يتزعزع، وأنهما ستكفان عن أن تكون كل منهما شفافة للأخرى على النحو الأكمل.

نتيجة ثانية. فإن هذا التوسع الكلي للشارة في حقل التمثيل يستبعد حتى إمكانية قيام نظرية للدلالة. والواقع أن التساؤل عما هي الدلالة يفترض أن تكون هذه شكلاً معيناً في الوعي. ولكن إذا كانت الظواهر لا تُعطى على الإطلاق إلا في تمثل، هو، في ذاته وفي قابليته الخاصة على التمثيل بأكمله شارة، فإن الدلالة لا يمكن أن تشكل معضلة. بل أكثر من ذلك، إنها لا تظهر أبداً. كل التمثيلات مترابطة فيما بينها كشارات؛ وهي بأكملها تشكل وحدها مثل شبكة واسعة؛ وكل واحد منها في شفافيته يُعطى بوصفه شارة لما يمثله؛ إلا أنه ـ أو بالأحرى بفعل ذلك ـ فإنه ليس هناك أي نشاط خصوصي للوعي يمكن أن يكون دلالة. ذلك لأن الفكر الكلاسيكي للتمثيل لا شك يستبعد تحليل الدلالة، في حين أننا نحن الآخرين، الذين لا نفكر الشارات إلا إنطلاقاً منها، يصعب علينا، رغم بداهة ذلك، الإعتراف بأن الفلسفة الكلاسيكية، من مالبرانش إلى مدرسة الأيديولوجيا كانت من أولها إلى آخرها فلسفة الشارة.

وليس هناك معنى خارج الشارة وسابقاً لها؛ وليس هناك أي حضور ضمني لخطاب أولي

يجب إعادة إنشائه لإيضاح المعنى الأصلي للأشياء. ولكن ليس هناك أيضاً أي فعل مكون للدلالة، ولا من تكوين يتم داخل الوعي. ذلك لأن بين الشارة ومضمونها ليس هناك أي عنصر وسيط ولا أية عتامة. فليس للشارات إذن أية قوانين أخرى سوى تلك التي يمكن أن تحكم مضمونها: كل تحليل للشارات هو في الوقت نفسه، وبحق تام، فك رموز ما تريد الشارات قوله. وبالعكس فإن إيضاح المدلول لن يكون شيئاً آخر سوى التفكير في الشارات التي تدل عليه. وكما كان الحال في القرن السادس عشر يوضع علم السيمياء وعلم التأويل فوق بعضهما، ولكن في شكل مختلف؛ في العصر الكلاسيكي لم يعودا يلتقيان في عنصر ثالث هو التشابه، بل هما يترابطان في هذه القدرة الخاصة بالتمثيل في أن يمثل نفسه. لن تكون هناك إذن نظرية للشارات مختلفة عن تحليل المعنى. ومع ذلك فإن النسق السائد يمنح امتيازاً معيناً للأولى على الثانية، ولأنها لا تعطي لما هو مدلول طبيعة متباينة عن الطبيعة التي تعطيها للشارة، فإن المعنى لا يمكن أن يكون سوى مجموع الشارات المنتشرة في تسلسلها؛ إنه يظهر في الجدول الكامل للشارات. ولكن من جهة أخرى، فإن الشبكة الكاملة للشارات تترابط وتتمفصل حسب التقسيمات الخاصة بالمعنى. إن جدول الشارات سيكون صورة الأشياء. وإذا كانت كينونة المعنى بأجمعها من جهة الشارة، فإن عملها بأجمعه هو من جهة المدلول. لهذا فإن تحليل اللغة، من **لانسلو** Lancelot إلى **ديستوت دو تراسي**، يتم انطلاقاً من نظرية مجردة للشارات اللفظية، وفي شكل نحو عام. لكنه يأخذ دوماً كخيط موجِّه معنى الكلمات؛ لهذا أيضاً يبدو التاريخ الطبيعي لنا كتحليل لطبائع الكائنات الحية، في حين أن التصنيفات، حتى ما كان منها مصطنعاً، تملك دوماً مشروعاً للحاق بالنظام الطبيعي أو الانفصال عنه أقل ما يمكن؛ لهذا يتم تحليل الثروات إنطلاقاً من العملة والتبادل في حين أن القيمة تُبنى دوماً على الحاجة. في العصر الكلاسيكي يساوي العلم المحض للشارات ما يساويه الخطاب المباشر للمدلول.

وأخيراً نتيجة أخيرة تمتد ولا شك حتى تصل إلينا: النظرية الثنائية للشارة، تلك التي تؤسس، منذ القرن السابع عشر، كل علم الشارة العام، مرتبطة، بمقتضى علاقة أساسية، بنظرية عامة للتمثل - إذا كانت الشارة هي مجرد رابطة بين دال ومدلول (رابطة اعتباطية أو غير ذلك، طوعية أو مفروضة، فردية أو جماعية)، وفي كل الأحوال لا يمكن أن تقوم العلاقة إلا في العنصر العام للتمثيل: فالدال والمدلول ليسا مرتبطين إلا بمقدار ما هما، أو ما كانا، أو ما يستطيعان أن يكونا ممثلين، وإلا بمقدار ما يمثل أحدهما الآخر حالياً. كان من الضروري إذن أن تعطي النظرية الكلاسيكية للشارة نفسها كأساس وكتبرير فلسفي «أيديولوجيا»، أي تحليلاً عاماً لكل أشكال التمثيل، منذ الإحساس البدائي حتى الفكرة المجردة والمعقدة. وكان من الضروري أيضاً أن يعطي سوسور، وقد عثر على مشروع لعلم السيمياء العام (علم الشارات)، تعريفاً للشارة أمكن أن يبدو آتياً من علم النفس «رابطة مفهوم وصورة حسية»: في حين أنه في الواقع كان يكتشف من جديد الوضع الكلاسيكي للتفكير في الطبيعة الثنائية للشارة.

٧ ـ مخيلة التشابه

هي ذي الشارات إذن وقد تحررت من كل ازدحام العالم حيث كان عصر النهضة قد وزعها فيما مضى. إنها تسكن بعد اليوم داخل التمثيل، في ثنايا الفكرة، في هذا الحيز الضيق الذي تلعب فيه الفكرة مع نفسها. تتفكك وتتركب من جديد. أما فيما يتعلق بالمشابهة فليس لها بعد اليوم إلا أن تسقط من جديد خارج مجال المعرفة. إنه التجريبي في شكله البدائي تماماً؛ ولم يعد بالوسع «النظر إليها بتاتاً كما لو كانت تؤلف جزءاً من الفلسفة»[19]، إلا إذا محيت في عدم دقتها كتشابه وحولتها المعرفة إلى علاقة مساواة أو نظام. ومع ذلك فإن المشابهة بالنسبة للمعرفة إطار لا غنى عنه، لأن المساواة أو علامة نظام لا يمكن إقامتها بين شيئين إلا إذا كان تشابههما على الأقل فرصة لمقارنتهما: فقد كان هيوم يضع علاقة التطابق (التساوي، الهوية) بين العلاقات «الفلسفية» التي تفترض التفكير؛ في حين أن التشابه بالنسبة له ينتمي للعلاقات الطبيعية، للعلاقات التي ترغم عقلنا وفق «قوة هادئة» ولكن لا مفرَّ منها[20]. «فليتباه الفيلسوف بالدقة بقدر ما يريد. . . لكنني أجرؤ مع ذلك على أن أتحداه بالقيام بخطوة واحدة في حياته المهنية، دون مساعدة التشابه. فلنلقِ نظرة على الوجه الميتافيزيقي للعلوم، حتى أقلها تجريداً؛ وقولوا لي إذا كانت الاستنباطات العامة التي نستخلصها من الوقائع الخاصة أو بالأحرى إذا كانت الأجناس نفسها، والأنواع وكل المفاهيم التجريدية يمكنها أن تتكون بوسيلة أخرى غير التشابه»[21]. على الحاشية الخارجيةِ للمعرفة، المشابهة هي هذا الشكل المرسوم بالكاد، هذه البداية الأولى لعلاقة يتوجَّب على المعرفة أن تغطيها في كل اتساعها، لكنها تبقى دوماً تحتها على طريقة ضرورة خرساء لا تمحي.

وكما كان الأمر في القرن السادس عشر، فإن كلًّا من التشابه والشارة يستدعيان بعضهما حتماً، ولكن على نحو جديد. فبدلاً من أن تكون المشابهة بحاجة لعلامة لكي تحل سرها، فإنها الآن الأساس غير المميَّز، المتحرِّك، غير المستقر الذي تستطيع المعرفة أن تقيم عليه علاقاتها ومقاييسها وهوياتها. انقلاب مزدوج بالتالي: بما أن الشارة، ومعها كل المعرفة الاستدلالية التي تتطلب أساساً من المشابهة، وبما أنه لم يعد المقصود إظهار مضمون سابق للمعرفة، وإنما إعطاء مضمون يمكنه أن يقدم لأشكال المعرفة مجالاً للتطبيق. وفي حين أن التشابه في القرن السادس عشر كان العلاقة الأساسية للكائن مع نفسه، وكذلك ثنية العالم، فإنه أصبح في العصر الكلاسيكي أبسط الأشكال التي يظهر فيها ما تتوجَّب معرفته، وما هو أبعد شيء عن المعرفة نفسها. بواسطته يمكن أن يُعرف التمثيل، أي أن يكون مقارناً مع التمثيلات التي يمكن أن تكون مماثلة، وكذلك محللاً إلى عناصره (إلى عناصر يشترك فيها مع تمثيلات أخرى)، وممزوجاً مع التمثيلات التي يمكن أن تحوي تطابقات جزئية، وكذلك موزعاً أخيراً في جدول منظم. إن المشابهة في الفلسفة الكلاسيكية (أي في فلسفة التحليل) تلعب دوراً مناظراً للدور الذي تقوم به المخيِّلة في الفكر النقدي وفي فلسفة الحكم.

في هذا الوضع من الحد والشرط (الذي بدونه وما دونه لا يمكن لنا أن نعرف)، فإن التشابه يقع إلى جانب المخيلة، أو بشكل أدق فإنه لا يظهر إلَّا بفضل المخيلة. والمخيلة بدورها لا تقوم بعملها إلَّا بالاعتماد عليه. والواقع، إذا افترضنا في سلسلة التمثيلات التي لا تنقطع وجود انطباعات، أبسط الانطباعات على الاطلاق، والتي ليس بينها أقل درجة من

التشابه، فلن تكون ثمة أية إمكانية لكي تذكر الثانية بالأول، وتظهر من جديد فتسمح بذلك بتمثيله في الخيال، وتتعاقب الانطباعات في اختلاف كلي تماماً ـ كلي ـ إلى حد أنه لا يمكن أن يلاحظ، لأنه لن تكون هناك فرصة على الإطلاق لأي تمثيل لأن يتجمد في مكانه. ويستعيد تمثيل أقدم منه ويلتصق به، ليتيح المجال لإجراء المقارنة، وحتى الهوية البسيطة الضرورية لكل تباين لن تعطى. والتغير المستمر سيجري دون ركيزة في الرتابة المستمرة. ولكن لو لم يكن للتمثيل القدرة الغامضة بأن يجعل الانطباع الماضي ماثلاً أمامه من جديد، فإن أي انطباع لن يظهر أبداً كشبيه لانطباع سابق أو مغاير له. هذه القدرة على الاستذكار تقتضي على الأقل إمكانية إظهار انطباعين كشبه متشابهين، (كمتجاورين ومتعاصرين، كموجودين بالطريقة نفسها تقريباً)، أحدهما مع ذلك حاضر في حين أن الآخر كفّ، ربما منذ زمن طويل، عن الوجود. بدون المخيِّلة، ليس هناك من تشابه بين الأشياء.

إننا نرى المطلوب المزدوج. فلا بدَّ من أن يوجد في الأشياء التمثيلية الهمس الملحّ للتشابه؛ ويجب أن يوجد في التمثيل الانكفاء الممكن دوماً للمخيلة. ولا يمكن لهذا المطلب أو لذاك أن يعفي نفسه من ذلك الذي يتممه ويقيم في مواجهته. ومن هنا كان هناك اتجاهان في التحليل استمرّا على امتداد العصر الكلاسيكي، ولم يكفّا عن التقارب ليعلنا أخيراً في النصف الأخير من القرن الثامن عشر حقيقتهما المشتركة في مدرسة الايديولوجيا. فمن جهة، نجد التحليل الذي يأخذ في الحسبان الانقلاب الحاصل في مجموعة التمثيلات في جدول من المقارنات غير حالي، ولكنه متزامن: تحليل الانطباع والتذكر والمخيّلة والذاكرة، وكل هذا الأساس اللاإرادي الذي هو بمثابة آلية الصورة في الزمن. ومن جهة أخرى، هناك التحليل الذي يقدِّم كشفاً بتشابه الأشياء، ـ بتشابهها قبل انتظامها وتفككها إلى عناصر متطابقة ومختلفة، وتوزيع تماثلاتها الفوضوية في جدول: لماذا إذن تظهر الأشياء نفسها في تشابكٍ، وفي خليط، وفي تقاطع يخفت فيه نظامها الجوهري، لكنه يظل مرئياً كفاية كي يظهر تحت شكل تشابهات وتماثلات غامضة، وفرص تلميحية لذاكرة متيقظة؟. إن السلسلة الأولى من المشكلات تتطابق، بالإجمال، مع «تحليلية المخيلة» بما هي قدرة إيجابية على تحويل الزمن المستقيم للتصوُّر (التمثيل) إلى مدى متزامن من العناصر المحتملة؛ أما الثانية، فتتطابق بالإجمال مع «تحليل الطبيعة»، مع النواقص والفوضى التي تشوّش جدول الكائنات وتبعثره في متتابعة عن التمثيلات التي تتشابه بشكل غامض ومن بعيد.

والحال أن هاتين اللحظتين المتعارضتين (إحداهما، سلبية، لحظة فوضى الطبيعة في الانطباعات، والأخرى، إيجابية، لحظة القدرة على اعادة إقامة النظام انطلاقاً من هذه الانطباعات)، تجدان وحدتهما في فكرة «التكوُّن» وذلك بطريقتين ممكنتين. فإمّا أن توضع اللحظة السلبية (لحظة الفوضى والتشابه الغامض) في حساب المخيلة نفسها التي تمارس آنذاك وحدها وظيفة مزدوجة: فإذا استطاعت، بمضاعفة التمثيل وحدها إقامة النظام، فذلك بالضبط بمقدار ما تمنع الإدراك المباشر لتطابقات الأشياء واختلافاتها في حقيقتها التحليلية. إن قدرة المخيلة ليست سوى الظهر أو الوجه الآخر لنقصها. إنها في الانسان عند تلاقي النفس والجسد. وهناك في الواقع حللها كل من **ديكارت ومالبرانش وسبينوزا**، في آن واحد كمكان للخطأ وكقدرة على بلوغ الحقيقة حتى الرياضية؛ وقد وجدوا فيها أثر التناهي، سواء أكان

شارة لسقوط خارج الامتداد المعقول أو علاقة طبيعة محدودة. وإمَّا على العكس من ذلك، فإن اللحظة الايجابية للمخيلة يمكن أن توضع في حساب التشابه المضطرب، والهمسة المبهمة للمتشابهات. إنها فوضى الطبيعة بسبب تاريخها الخاص بها، ومصائبها، وربما فقط بسبب تعدديتها المتشابكة التي لم تعد قادرة بأن تقدم للتمثيل سوى أشياء تتشابه. حتى أنَّ التمثيل، المقيَّد دوماً بمضامين متقاربة بعضها من البعض الآخر، يكرِّر نفسه، ويتذكَّر ذاته، وينطوي بشكل طبيعي على نفسه، ويولِّد انطباعات متطابقة تقريباً ويحدث المخيلة. فقد بحث كُل من كوندياك و هيوم عن رابطة التشابه والمخيلة فيما تقدمه الطبيعة من كثرة ظواهرها المتجددة بشكل خفي ودون سبب، وفي الواقعة المحيرة لطبيعة تشبه نفسها قبل أي نظام حلول متعارضة تماماً، لكنها تستجيب للمشكلة نفسها. وإننا نفهم أن يكون النمط الثاني من التحليل منتشراً بسهولة في الشكل الأسطوري للانسان الأول (روسو) أو للوعي الذي يستيقظ (كونديّاك)، أو للمشاهد الغريب المرمي في العالم (هيوم): هذا التكوين كان يعمل بالضبط في مكان ومحلّ سِفر التكوين نفسه.

ملاحظة أخرى أيضاً. إذا كان لمفهوميْ الطبيعة والطبيعة الانسانية في العصر الكلاسيكي بعض الأهمية، فليس لأننا اكتشفنا فجأة، كمجال للبحث التَّجريبي، هذه القدرة الصماء الغنية بشكل لا ينضب والتي نسميها الطبيعة؛ وليس أيضاً لأننا عزلنا داخل هذه الطبيعة الشاسعة منطقة صغيرة منفردة ومعقّدة هي الطبيعة الانسانية. فالواقع إن هذين المفهومين يعملان من أجل أن يكفلا الانتماء، والعلاقة المتبادلة بين المخيلة والتشابه. ولا شك أن المخيلة ليست في الظاهر سوى إحدى خواص الطبيعة الانسانية، والتشابه إحدى نتائج الطبيعة. ولكن بمتابعة الشبكة الأركيولوجية التي تعطي للفكر الكلاسيكي قوانينه، نرى جيداً أن الطبيعة الانسانية تسكن في التجاوز الضيّق للتمثيل الذي يسمح له بأن يمثل نفسه من جديد (كل الطبيعة الانسانية هي ههنا: بما فيه الكفاية خارج التمثيل لكي تحضر من جديد، في المدى الأبيض الذي يفصل حضور التمثيل عن جديد التكرار)، وأن الطبيعة ليست سوى التشوُّش الذي لا يُدرك التمثيل الذي يجعل التشابه فيه واضحاً قبل أن يكون نظام التطابقات مرئياً. إن الطبيعة والطبيعة الانسانية تسمحان في التشكل العام للإبستيمية بملاءمة التشابه والمخيّلة التي تؤسِّس وتجعل كل العلوم التجريبية للنظام ممكنة.

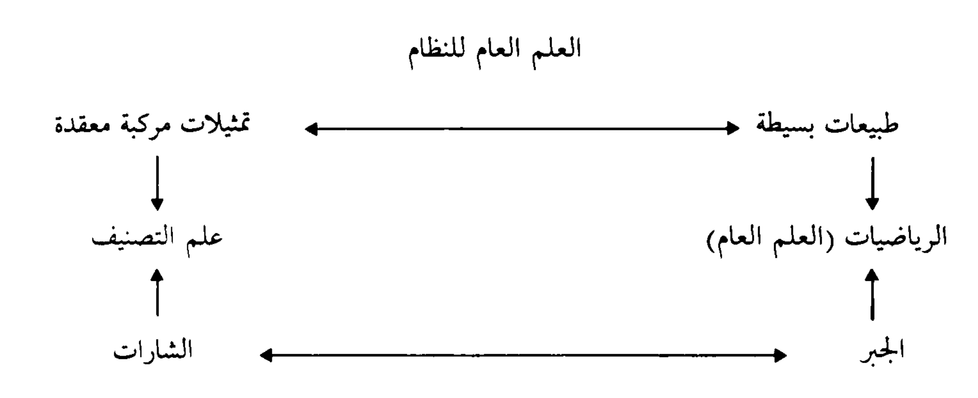
كان التشابه في القرن السادس عشر مرتبطاً بنسق للشارات؛ وكان تأويلها هو الذي يفتح المعارف المجسّدة. وبدءاً من القرن السابع عشر رُدَّ التشابه حتى تخوم المعرفة، من ناحية حدودها الأدنى والأفقر، وهناك ارتبط بالمخيلة، وبالتكرارات غير الأكيدة، والقيّاسات المغشاة. وبدلاً من أن يُفتح على علمٍ للتأويل، فإنه احتوى تكوُّناً يصعد من هذه الأشكال البدائية لما هو ذاته إلى جداول المعرفة التي تطوّرت حسب أشكال الهوية (التطابق) والاختلاف والنظام. إن مشروع علم للنظام، على النحو الذي قام عليه في القرن السابع عشر، كان يستوجب أن يضاعف بتكوين للمعرفة، كما كان عليه فعلياً ودون انقطاع، من لوك(*) حتى مدرسة الايديولوجيا.

(*) جون لوك (John Locke) فيلسوف انكليزي من القرن السابع عشر (1632-1704)، كتب في الفكر السياسيّ، فكان رائداً. وعُدَّ المنظر الحقيقي للثورة الانكليزية التي قامت سنة 1688 م، وفوكو هنا يشير =

VI ـ الرياضيات (العلم العام) وعلم التصنيف

مشروع علم عام للنظام؛ نظرية الشارات التي تحلل التمثيل؛ توزيع الهويات (التطابقات) والاختلافات في جداول منظمة: هكذا تكوّن في العصر الكلاسيكي مجال من التجريبية لم يسبق له الوجود حتى نهاية عصر النهضة، والذي سينتهي الى التلاشي منذ بداية القرن التاسع عشر. وهو الآن بالنسبة لنا عسير الإعادة من جديد (وهو مغطى بشكل عميق بشق الوضعيات التي تنتمي إليها معرفتنا، حتى أنه بقي زمناً طويلاً ونحن لا نلحظ وجوده). إننا نشوهه، ونقنعه عبر مقولات أو تقسيم هي مقولاتنا وتقسيمنا. إننا نريد إعادة بناء ما كانت عليه، فيما يبدو، في القرن السابع عشر والقرن الثامن عشر «علوم الحياة» أو «الطبيعة» أو «الإنسان»، ناسين ببساطة أنه لا الإنسان ولا الحياة ولا الطبيعة تشكل مجالات، تقدم نفسها فيها عفوياً وباستسلام لفضول المعرفة.

إن ما يجعل ممكناً مجموع الإبستيمية الكلاسيكية، هو أولاً علاقة بمعرفة النظام. وعندما يكون المقصود ترتيب الطبيعة البسيطة، فإننا نلجأ إلى رياضيات منهجها الكلي هو الجبر؛ وعندما يكون المقصود تنسيق طبيعات معقدة (التمثيلات بشكل عام كما بانت في التجربة)، فيجب إقامة علم قوانين للتصنيف. وللقيام بذلك يجب بناء نسق للشارات. إن الشارات بالنسبة لنظام الطبيعات المركبة بمثابة الجبر بالنسبة لنظام الطبيعات البسيط. ولكن بمقدار ما يتوجب على التمثيلات التجريبية أن تتمكن من التحلل إلى طبيعات بسيطة، نرى أن علم التصنيف يستند بأكمله إلى الرياضيات (العلم العام)؛ وبالمقابل، بما أن إدراك البداهات ليس سوى حالة خاصة من التمثيل بشكل عام، فإن بوسعنا القول أيضاً بأن العلم العام ليس الا حالة خاصة من علم التصنيف. كذلك، فإن الشارات التي يقيمها الفكر نفسه تؤلف نوعاً من جبر التمثيلات المعقدة؛ والجبر، بشكل معاكس، هو منهج لإعطاء شارات للطبيعات البسيطة ولكي يعمل على هذه الشارات. لدينا إذن الترتيب التالي:



= بلا شك إلى نظريته حول المعرفة كما عرضها في كتابه: «مقالة حول الفهم البشري» (An Essay Concerning Human Understanding) الصادر سنة 1690، والمنقّح في طبعة سنة 1700. (المراجع).

ولكن ليس هذا كل شيء. إن علم التصنيف يستلزم بالإضافة لذلك استمرارية معينة للأشياء (لا انقطاعية، ملء الكائن) وقوة ما في المخيلة تظهر ما ليس موجوداً لكنها تسمح بذلك، بإظهار المستمر. إن إمكانية علم للنظم التجريبية يتطلب إذن تحليلاً للمعرفة، ـ تحليلاً، عليه أن يبيِّن كيف يمكن للاستمرارية المخفية (كما لو كانت مشوشة) للكائن، أن تنبني من جديد عبر الرابطة الزمنية لتمثيلات غير متصلة . من هنا ضرورة استفهام أصل المعارف، التي تجلت دوماً على امتداد العصر الكلاسيكي. في الواقع، لا تعارض هذه التحليلات التجريبية مشروع علم رياضي كلي كما تعارض الشكوكيةُ العقلانيةَ؛ الواقع أنها كانت ضمن مستلزمات معرفة لا تعطي نفسها كتجربة ما هو ذاته، وإنما كبناء للنظام. على طرفي الإبستيمية الكلاسيكية لدينا إذن رياضيات كعلم لنظام قابل للحساب، وتكوين كتحليل لتكوُّن النظم إنطلاقاً من متتابعات تجميلية. من جهة نستخدم رموز العمليات الممكنة على تطابقات واختلافات؛ ومن جهة أخرى، نحلل العلامات الموضوعة بالتدريج من قبل تشابه الأشياء وعودات المخيلة. بين الرياضيات والتكوين، تمتد منطقة الشارات، ـ الشارات التي تجتاز كل مجال التمثيل التجريبي، لكنها لا تتجاوزه أبداً. محاط بالحساب وبالتكوين، هوذا مجال الجدول. في هذه المعرفة، نهدف إلى أن نطبع شارة على كل ما يمكن أن يمنحها إيَّاهُ تمثيلنا : إدراك، أفكار، رغبات؛ هذه الشارات يجب أن تكون لها قيمة كما لو كانت أحرفاً، أي أن تفصل مجموع التمثِيل في مناطق متميزة، فتفصل بعضها عن البعض الآخر بسمات سهلة التعيين؛ إنها تسمح بذلك بإقامة نسق متزامن تبين بحسبه التمثيلات تقاربها وتباعدها، تجاورها والمسافات الفاصلة بينها، ـ وبالتالي الشبكة التي من خارج التتابع الزمني، تظهر قرابتها، وتضع في مكان دائم علاقاتها النظامية. على هذا النحو يمكن أن يرسم جدول التطابقات والاختلافات.

في هذه المنطقة إنما نلتقي التاريخ الطبيعي، ـ علم الطبائع الذي يمفصل استمرارية الطبيعة وتشابكها. في هذه المنطقة أيضاً نلتقي نظرية النقود والقيمة، ـ علم الشارات التي تسمح بالتبادل، وتتيح إقامة معادلات بين حاجات الناس أو رغباتهم. هنا أيضاً يقيم «النحو العام» علم الشارات الذي يجمع به الناس فرادة إدراكاتهم، ويقسمون الحركة المستمرة لأفكارهم. ورغم اختلافها، فإن هذه المجالات الثلاثة لم توجد في العصر الكلاسيكي إلا بمقدار ما حل الحيز الأساسي للجدول بين حساب المساواة وتكوين التمثيلات.

ونحن نرى أن هذه المفاهيم الثلاثة ـ رياضيات، علم التصنيف، تكوين ـ لا تشير تماماً الى ميادين منفصلة، بل إلى شبكة صلة من الانتماءات تحدد التشكل العام للمعرفة في العصر الكلاسيكي. إن علم التصنيف لا يتعارض مع الرياضيات، وإنما يسكن فيها ويتميز عنها؛ ذلك لأنها هي أيضاً علم نظام، ـ رياضيات كيفية. ولكنه بحسب مفهومها الدقيق، فإن الرياضيات هي علم المساواة، والتالي الصفات والأحكام؛ إنها علم الحقيقة؛ أما علم قوانين التصنيف فإنه يعالج التطابقات والاختلافات؛ إنه علم المفاصل والطبقات؛ إنه معرفة الكائنات. كذلك فإن التكوين يسكن داخل علم قوانين التصنيف أو يجد، على الأقل، فيها إمكانيته الأولى. لكن علم قوانين التصنيف يضع جدول الاختلافات المرئية؛ في حين يفترض التكوين مجموعة متعاقبة؛ الأول يعالج الشارات في تزامنها المكاني، كما لو أنها تركيب، في

حين يوزع الثاني الشارات في تماثل زمني كما لو كانت تتابعاً زمنياً. بالنسبة الى الرياضيات فإن علم التصنيف يعمل كما تعمل، أنطولوجيا إزاء منطق الحكم، وأمَّا إزاء التكوين، فإنه يعمل كما يعمل علم السيمياء إزاء التاريخ. إنه يحدد إذن القانون العام للكائنات، وفي الوقت نفسه الشروط الواجب توافرها كي نستطيع أن نعرفها. من هنا واقعة أن نظرية الشارات في الحقبة الكلاسيكية استطاعت في آن واحد أن تحمل علماً ذا مظهر دوغماتي كان يعتبر نفسه أنه معرفة الطبيعة نفسها، وفلسفة للتمثيل صارت، على مجرى الزمن، أكثر فأكثر اسمية، وأكثر فأكثر لاأدرية. من هنا أيضاً واقعة أن مثل هذا الترتيب قد اختفى حتى أن العصور اللاحقة فقدت حتى ذكرى وجوده: ذلك أنه على أثر النقد الكانطي وكل ما جرى في الثقافة الغربية في نهاية القرن الثامن عشر، قام اقتسام من نمط جديد. من جهة تجمعت الرياضيات (العلم العام) مكونة منطق الحكم وأنطولوجيا؛ فهي التي سادت حتى أيامنا على العلوم الصورية؛ ومن جهة أخرى التاريخ وعلم السيمياء (الشارات) (هذا الأخير امتصه في الواقع الأول)، وقد التقيا في فروع التأويل التي بيّنت قدراتها من **شلايرماخر**(*) إلى **نيتشه وفرويد**.

على كل حال يمكن للإبستيمية الكلاسيكيَّة أن تُعرَّف في ترتيبها الأعم، بالنسق المفصل للرياضيات (للعلم العام)، وعلم قوانين التصنيف، والتحليل التكويني. إن العلوم تحمل معها دوماً المشروع وإن بعيداً، لتنسيق شامل: فهي تتجه دوماً كذلك نحو اكتشاف العناصر البسيطة وتأليفها المتدرج؛ وهي في وسطها تتخذ شكل الجداول، وعرض للمعارف في نسق معاصر لنفسه. إن مركز المعرفة في القرن السابع عشر والقرن الثامن عشر هو الجدول. أما فيما يتعلق بالمساجلات الكبرى التي شغلت الرأي العام، فإنها تسكن بالطبع في طيات هذا التنظيم.

من الممكن تماماً كتابة تاريخ للفكر في العصر الكلاسيكي بأخذ هذه المساجلات كنقاط انطلاق، أو كموضوعات. لكننا لن نصنع آنذاك سوى تاريخ الآراء، أي تاريخ اختيارات تمت حسب الأفراد والأوساط والجماعات الاجتماعية؛ وههنا منهج كامل في الاستقصاء مفترض ضمنياً. إذا أردنا الشروع في تحليل اركيولوجي للمعرفة نفسها، فإنه ليست هذه السجالات الشهيرة التي يجب أن تستخدم كخط موجه وكمفصل للكلام، بل يجب إعادة تكوين النسق العام للفكر الذي تجعل شبكته، في ايجابيتها، ووضعيتها، لعبةَ الآراءِ المتزامنة والمتناقضة ظاهرياً ممكنة. إن هذه الشبكة هي التي تحدد شروط الإمكانية لمساجلة أو مشكلة، إنها هي الحاملة لتاريخية المعرفة. واذا كان العالم الغربي قد قاتل من أجل أن يعرف اذا كانت الحياة ليست سوى حركة، أو اذا كانت الطبيعة منظمة كفاية لتبرهن على وجود الله، فليس لأن مشكلةً كانت قد طرحت؛ وإنما لأنه بعد أن بُعثرت الحلقة اللامحدودة للشارات والتشابهات، وقبل أن تنظم مجموعات السببية والتاريخ، فتحت إبستيمية الثقافة الغربية حيزاً في جدول لم تكف عن ارتياده بدءاً من أشكال النظام القابلة للحساب حتى تحليل أعقد التمثيلات. وهذا الارتياد، نرى أثره على السطح التاريخي للموضوعات والمساجلات والمشكلات وميول الرأي.

(*) فردريك شلايرماخر Friedrich Schleiermaker فيلسوف ولاهوتي ألماني (1768-1834) اشتهر بكتاباته حول ماهية التجربة الدينية، ويعد من أركان المدرسة التأويلية (الهيرمينوتيكا) (المراجع).

لقد اجتازت المعارف من أوله إلى آخره «حيزاً من المعرفة» الذي كان مرئياً فجأة في القرن السابع عشر، والذي لن يغلق الا بعد مرور مائة وخمسين سنة.

يجب الشروع الآن بتحليل هذا الحيز في الجدول، حيث يبدو في أوضح أشكاله، أي في نظرية اللغة والتصنيف، والنقود.

وربما كان اعتراض - بأن مجرد واقعة إرادة التحليل دفعة واحدة ومن قبل فرد واحد، النحو العام، والتاريخ الطبيعي، والاقتصاد، بارجاعها إلى نظرية عامة للشارات والتمثيل - يفترض سؤالاً لا يمكن أن يجيء الا من عصرنا. ولا شك بأن العصر الكلاسيكي لم يستطع أكثر مما استطاعت أية ثقافة أخرى، أن يحيط بالنسق العام لمعرفته أو أن يسميه. الا أن هذا النسق كان ملزماً جداً حتى أن الأشكال المرئية من المعارف قد خطت فيها من نفسها مسودة قرابتها، كما لو أن المناهج والمفاهيم وأنماط التحليل، والتجارب المكتسبة، والعقول، وأخيراً الناس أنفسهم قد غيروا من أماكنهم حسب رغبة شبكة أساسية كانت تحدد الوحدة المضمرة والتي لا مفر منها للمعرفة. من هذه الانتقالات أظهر التاريخ ألف مثال. مسافة قطعت مرات عديدة بين نظرية المعرفة ونظرية الشارات ونظرية النحو: فبور رويال قدم «نحوه» كإضافة وكتتمة طبيعية لـ «منطقه» الذي يرتبط به بتحليل مشترك للشارات؛ وقد فصل كل من كونديـاك ودستوت دو تراسي وجيراندو تفكيك المعرفة إلى شروطها أو «عناصرها»، والتفكير في هذه الشارات التي لا تشكل اللغة سوى تطبيقها واستخدامها لأكثر وضوحاً وجلاء. هناك مسافة أيضاً بين تحليل التمثيل والشارات وتحليل الثروة؛ فقد كتب كيسني(*) الفيزيوقراطي مقالة «بداهة» من أجل الانسيكلوبيديا (موسوعة القرن الثامن عشر الفرنسية)، أما كونديـاك ودستوت دو تراسي فقد وضعا في خط نظريتهما عن المعرفة واللغة نظرية التجارة والاقتصاد، والتي كان لها في نظرهما قيمة السياسة وكذلك قيمة الأخلاق؛ ونعرف أن تورغو Turgot قد كتب مقال الاشتقاق Etymologie للموسوعة نفسها، وأقام الموازنة المنسقة الأولى بين النقد والكلمات؛ ونعرف أن آدم سميث قد كتب اضافة لمؤلفه الاقتصادي الكبير، بحثاً حول أصل اللغات. مسافة بين نظرية التصنيفات الطبيعية وتصنيفات اللغة: لم يرد آدانسون Adanson فقط أن يبدع مجموعة اصطلاحات اصطناعية ومتماسكة في مجال النبات؛ وإنما كان يهدف (وطوّر ذلك جزئياً) إلى إعادة تنظيم كاملة للكتابة في ضوء المعطيات الصوتية للغة؛ وخلف لنا روسو بين أعماله، التي وجدت بعد وفاته، كتاباً في النبات، وبحثاً مطولاً في أصل اللغات.

هكذا ترتسم، كما في خط منقط، الشبكة التجريبية للمعرفة: شبكة الأنظمة غير الكمية. وربما بدت الوحدة المتراجعة، لكن الملحة، لعلم تصنيف كلي عام في كل وضوح لدى لينيه(**)، عندما ينوي العثور في كل الميادين المجسدة العينية للطبيعة أو المجتمع، نفس

(*) فرنسوا كيسني François Quesnay مؤسس حركة الفيزيوقراطيين وقائدها. والمعنى الحرفي للحركة هو سلطة الطبيعة، وقد ازدهرت الحركة في القرن الثامن عشر في فرنسا وكانت حركة فلسفية اقتصادية اجتماعية، وقالت بأن الطبيعة أي الأرض هي الثروة الحقيقية، ونادت بعدم تدخل الدولة في شؤون التجارة بل تركها للقوانين الطبيعية للاقتصاد.

(**) كارل لينيه Linné أو لينيوس Linnaeüs عالم نبات سويدي أعطى العديد من العلوم الطبيعية =

التوزيعات ونفس النظام[22]. إن الحد الأقصى للمعرفة سيكون الشفافية الكاملة للتمثيلات أمام الشارات التي تنظمها.

= مصطلحاتها ومنهجياتها، وقد عاش في القرن الثامن عشر ما بين سنة 1707 م وسنة 1778 م. (المراجع).

الهوامش والمراجع:

(1) Descartes, *Œuvres Philosophiques* (Paris 1963) t. I, P. 77.

(2) F. Bacon, *Novum organum* (trad. paris 1847) Liv. I, p. 111, 119. Paragraphe: 45 et 55.

(3) Descartes ديكارت، *Regulae*, XIV، ص 168.

(4) المرجع السابق، XIV، ص 168.

(5) المرجع السابق: ص 182.

(6) المرجع السابق: VI، ص 102 و VII، ص 109.

(7) المرجع السابق XIV ص 182.

(8) المرجع السابق، ص 103.

(9) المرجع السابق VII، ص 110.

(10) المرجع السابق III ص 86.

(11) *Logique de Port-Royal,* 1re partie, chap. IV.

(12) Berkeley, *Essai d'une nouvelle théorie de la vision* (*Œuvres Choisies*, trad. Leroy, Paris, 1944. t. I,.P. 163-164).

(13) باركلي: مبادىء المعرفة الإنسانية، المؤلفات المختارة، المجلد الأول، ص 267، *Principes de la Connaissance humaine, œuvres choisies*.

(14) كوندياك مقالة في أصل المعارف الانسانية، المؤلفات، باريس، 1798 المجلد الأول. ص 188-208.
Condillac, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*.

(15) Condillac, *Essai sur l'origine des connaissances humaines,* p. 75.

(16) *Logique de Port-Royal,* 1re partie, chap. IV.

(17) المرجع السابق.

(18) Destutt de Tracy, *Eléments d'Idéologie* (Paris, an XI) t. 1I, p. 1.

(19) Hobbes, *Logique* (trad. Destutt de Tracy, *Eléments d'Idéologie,* Paris, 1805, t. III P. 599).

(20) Hume, *Essai sur la nature-humaine* (trad. Leroy, Paris, 1946), t.I, p. 75-80.

(21) Merian, *Réflexions philosophiques sur la ressemblance,* 1767, p. 3-4.

(22) Linné, *Philosophie Botanique,* P. 155 et 256.

الفصل الرابع

التكلّم

ترجمة : بدر الدين عرودكي
جورج أبي صالح

مراجعة : جورج زيناتي

١ ـ النقد والشرح

إن وجود اللغة في العصر الكلاسيكي هو في آن واحد وجودٌ سيِّدٌ وكتوم. سيِّدٌ لأن الكلمات قد تلقت مهمة «تمثيل الفكر» والقدرة على ذلك. ولكن التمثيل هنا لا يعني الترجمة، أو إعطاء رواية مرئية، واصطناع نسخة مادية تستطيع على السطح الخارجي للجسم أن تعيد انتاج الفكر في دقته. يجب فهم التمثيل هنا بالمعنى الدقيق للكلمة: اللغة تمثل الفكر كما تتمثل الفكر نفسه. وليس هناك، من أجل تكوين اللغة أو تنشيطها من الداخل، فعل جوهري وبدائيٌ من الدلالة، وإنما فقط في قلب التمثيل (التصور)، هذه القدرة التي يمتلكها في تمثيل نفسه، أي أن يحلل ذاته بأن يحاذي نفسه، جزءاً فجزءاً، تحت نظرات التفكير، وأن ينيب نفسه في بديل يطيله في العصر الكلاسيكي لم يُعط شيء إن لم يكن قد أعطي للتمثيل (للتصور)، ولكن لهذا بالذات، لا تنبثق أيَّةُ شارة، ولا تنطق أية كلمة، ولا ترمي أيَّةُ كلمة أو أية جملة على الاطلاق أي مضمون إن لم يكن بلعبة تمثيل يقف على مسافة من نفسه، وينقسم الى قسمين وينعكس في تمثيل آخر معادلٍ له. إن التمثيلات لا تتجذر في عالم تستعير منه معانيها؛ وإنما تنفتح من تلقاء ذاتها على حيز خاص بها، ويتيح تشعبها الداخلي المجال للمعنى. واللغة هي هنا، في هذا الابتعاد الذي يقيمه التمثيل لنفسه. إن الكلمات لا تشكل اذن القشرة الرقيقة التي تضاعف الفكر من جهة الواجهة؛ وإنما تستدعيه، وتشير إليه، أولاً نحو الداخل، بين كل هذه التمثيلات التي تمثل تمثيلات أخرى. إن اللغة الكلاسيكية أقرب بكثير مما نظن من الفكر المكلفة باظهاره؛ لكنها ليست موازية له؛ أنها مأخوذة في شبكته ومنسوجة في النسيج الذي يحبكه. أنها ليست أثراً خارجياً للفكر، وإنما هي فكر نفسه.

وهي، بهذا بالذات، إنما تجعل من نفسها لامرئية أو شبه لامرئية. على أنها قد صارت

على كل حال من شفافة جداً للتمثيل حتى أن كينونتها لم تعد تشكل مشكلة. كان عصر النهضة قد توقف عند هذه الواقعة الخام من أن ثمة لغة: في سماكة العالم، هناك حروف مكتوبة مختلطة بالأشياء أو تجري تحتها؛ هناك أحرف أولى من الكلمات موضوعة على المخطوطات أو على أوراق الكتب. وكل هذه العلامات الملحة كانت تستدعي لغة ثانية ـ لغة الشرح، والتفسير، والتبحر ـ، لتجعل اللغة التي تنام فيها تتكلم وتغدو متحركة؛ إن كينونة اللغة تسبق، كما لو كانت من عناد أخرس، ما يمكن أن نقرأه فيها والكلمات التي تجعلها تردد صداها. واعتباراً من القرن السابع عشر فإن هذا الوجود المتماسك والمحير للغة الذي يجد نفسه محذوفاً لم يعد يظهر أبداً متوارياً في لغز العلامة: لم يظهر بعد منتشراً في نظرية الدلالة. ويمكننا القول في الحد الأقصى إن اللغة الكلاسيكية ليست موجودة. وإنما هي تعمل: فكل وجودها يحتل مكانه في دوره التمثيلي (التصوري) ويتحدد به بدقة وينتهي إلى أن يستنفذ نفسه فيه. ليس للغة أبداً أي مكان سوى التطور، ولا أي قيمة أخرى إلاَّ فيه: في هذا التجويف الذي تملك القدرة على أن تعده.

بذلك تكتشف اللغة الكلاسيكية علاقة ما بنفسها لم تكن حتى ذلك الحين لا ممكنة ولا حتى بممكنة التمثيل. كانت اللغة في القرن السادس عشر إزاء نفسها في حالة من الشرح الدائم: لكن هذا الشرح لا يمكنه أن يتحقق الا اذا كانت هناك لغة، ـ لغة تسبق في وجودها بصمت الخطاب الذي نجعلها تتكلم به؛ فلكي تشرح، لا بد من الشرط الأولي المطلق، النص؛ وبالعكس، إذا كان العالم تشابكاً من العلامات والكلمات، فكيف نتحدث عنه اذا لم نتحدث عنه في شكل شرح؟. اعتباراً من العصر الكلاسيكي، انتشرت اللغة داخل التمثيل وفي انقسامه على ذاته، هنا الانقسام الذي يحفره دوماً. من الآن فصاعداً، يمحي النص الأول، ومعه، كل الأساس الذي لا ينضب من الكلمات الذي كانت كينونته الخرساء مسجلة في الأشياء؛ وحده التمثيل يبقى وهو يجري في الشارات اللفظية التي تظهره، ويصير بذلك خطاباً. ومحل لغز كلمة يتوجب على لغة ثانية تأويلها حلت الاستدلالية الجوهرية للتمثيل: إمكانية مفتوحة، ما تزال حيادية ولا مبالية، لكن مهمة الخطاب أن ينجزها وأن يثبتها. والحال أنه، عندما يصير هذا الخطاب بدوره موضوع لغة، فإننا لا نسأله كما لو كان يقول شيئاً دون أن يقوله، كما لو كان لغة مقفلة على نفسها أو كلمة مغلقة؛ لم يعد أحد يبحث عن الكشف عن الكلام الكبير الغامض المختفي تحت شاراته؛ وإنما يُطلب إليه كيف يعمل: إلى أية تمثيلات يشير، وأي عناصر يقسمها ويستقطعها، وكيف يحلل ويركب، وأية لعبة تبديلات تسمح له بالقيام بدور التمثيل. لقد أخلى الشرح المكان للنقد.

هذه العلاقة الجديدة التي تبدأها اللغة إزاء نفسها ليست سهلة، ولا هي من طرف واحد. فالنقد يعارض، ظاهرياً، الشرح، كما يعارض تحليل شكل مرئي اكتشاف مضمون مخفي. ولكن بما أن هذا الشكل هو شكل تمثيل وتصور، فإن النقد لا يستطيع تحليل اللغة الا بتعابير الحقيقة، أو الدقة، أو الخصائص، أو القيمة التعبيرية. ومن هنا الدور المختلط للنقد والغموض الذي لم يستطع أبداً التخلص منه. إنه يستنطق اللغة كما لو كانت وظيفة محضة، مجموعاً من الأواليات، لعبة ضخمة مستقلة للشارات؛ لكن لا يستطيع أن يفوته في الوقت نفسه، أن يطرح عليها السؤال عن حقيقتها أو عن كذبها، عن شفافيتها، أو عن

عتامتها، أي عن كيفية حضور ما تقوله في الكلمات التي تمثله بها. انطلاقاً من هـذه الضرورة الأساسية المزدوجة ظهر رويداً رويداً التعارض بين الشكل والمضمون واحتل في النهاية المكـان الـذي نعرف. الا أن هـذا التعارض لم يتثبَّت ولا شـك الا في وقت متأخـر، حين ضعفت، بدورها في القرن التاسع عشر، العلاقة النقدية. في الحقبة الكلاسيكية، مـورس النقد بـدون تمييز. كما لو كان كتلة واحدة، على الدور التمثيلي للغة. واتخذ آنذاك أربعة أشكـال متميزة. وإن كانت متضامنة ومتمفصلة واحدها فوق الآخـر. لقد انتشر أولاً، عـلى المستوى الفكـري نقد للكلمات: استحالة بناء علم أو فلسفة مع المفردات الموروثة؛ التنديد بالتعابير العامة التي تخلط بين ما هو متمايـز في التمثيل بالكلمات المجردة التي تفصـل ما يجب أن يبقى متضـامناً؛ ضرورة تأليف كنز لغة تحليلية على الوجه الأكمل. وتجلى أيضاً على المستوى النحـوي كتحليلٍ للقيم الممثلة لـتركيب المفردات ونـظام الكلمات، وبناء الجمـل: هل تكـون اللغة أكـثر كمالاً حين تملك علامات إعراب أو حين تملك نُسق حروف جر؟. هل من الأفضل أن يكون نظام الكلمات حـراً أم معيناً بشكـل صارم؟. مـا هو نـظام الأزمنة الـذي يعبر بشكـل أفضـل عن علاقات التعاقب؟ إن النقد يمد مجاله ليطال أيضاً فحص الأشكال البيـانية: تحليـل التعابـير، أي أنمـاط الخطاب مـع القيمة التعبـيرية لكـل واحد منهـا، تحليـل الاستعـارات، أي مختلف العلاقات التي تستـطيع أن تقيمهـا الكلمات مع المضمون التمثيلي نفسه (التسميـة بالجـزء أو بالكل، بالجوهري أو التوابع، بالحدث أو بالظرف، بالشيء نفسه أو بأمثـاله). وأخيـراً، فإن النقد يأخذ على عاتقه، في مواجهة اللغة القائمة والتي قد كتبت، مهمـة تحديـد العلاقـة التي يقيمها مع ما يمثله: بهذه الطريقة اشتغل تفسير النصوص الدينية بدءاً من القرن السابع عشر بالمناهج النقدية: فلم يعد المقصود في الواقع أن نعيد قـول ما سبق قـوله في هـذه النصوص، وإنما أن نحدد عبر أي الأشكال والصور، وباتباع أي نظام، ولأي غايات تعبـيرية ولقـول أية حقيقة، قال لنا الله خطاباً معيناً أو خاطبنا به الأنبياء في الشكل الذي وصلنا.

هكذا هو في تنوعه البعد النقدي الذي يسود بالضرورة حين تُستنطق اللغة نفسها انطلاقـاً من وظيفتهـا. منذ العصر الكـلاسيكي، تعارض الشرح والنقـد بشكل عميق. واذ يتحـدث عن اللغة بمفردات التمثيلات والحقيقة، فإن النقد يحاكمها ويدنسها. في حين أن الشرح، إذ يحافظ على اللغة في فيضان كينونتها ويـطرح عليها الأسئلة حـول سرها، يتـوقف أمام وعـورة النص السابق، ويأخذ على عاتقه المهمة المستحيلة، المتجددة على الدوام، بـأن يكرر في ذاتـه ولادته: إنه يقدسه. هاتان الطريقتان بالنسبة للغة في تأسيس عـلاقة مـع نفسها ستبـدآن من الآن فصاعداً خصومة لم نخرج منها بعد على الاطلاق. وهي قد تتعـزز يومـاً بعد يـوم. ذلك أن الأدب، وهو موضوع النقد المفضـل، لم يكف منذ مـالارميه، عن الاقـتراب مما هي عليـه اللغة في كينونتها ذاتها؛ وبذلك تستدعي لغة ثانية لا تكون أبداً في شكـل نقد وإنمـا في شكل شرح. والواقع أن كل اللغات النقدية منذ القرن التاسع عشر أخـذت على عـاتقها التفسـير، مثلما أخذ التفسير على عاتقه في العصر الكلاسيكي المناهج النقدية. الا أنه ما دام انتهاء اللغة للتمثيل لم يفك في ثقافتنا أو على الأقل لم يذلل، فـإن كل اللغـات الثانيـة ستجد نفسهـا أمام خيار النقد أو الشرح. وستتكاثر الى اللانهاية في ترددها.

II ـ النحو العام

حين يحذف وجود اللغة، لا يبقى سوى عملها في التمثيل: طبيعتها وفضائلها كخطاب. وهذا ليس سوى التمثيل نفسه ممثلاً بشارات لفظية. ولكن ما هي خصوصية هذه الشارات، وهذه القدرة الغريبة التي تسمح لها أن تسجل التمثيل، أفضل من أي شيء آخر، وأن تحلله وتعيد تركيبه؟. بين كل انساق الشارات، ما هو النسق الخاص باللغة؟.

لدى الفحص الأول، من الممكن تحديد الكلمات باعتباطيتها أو بطابعها الجماعي. وفي جذرها الأول، صنعت اللغة، كما يقول **هوبز**، من نسق علامات اختارها الأفراد أولاً لأنفسهم: وبهذه الدفعات يستطيعون تذكر التمثيلات، وربطها، وفصلها والعمل عليها. وهذه العلامات هي التي فرضها اتفاق أو عنف على الجماعة[1]؛ ولكن على كل حال لا ينتمي معنى الكلمات الا الى تمثيل كل منها وحتى إن كان مقبولاً من الجميع، فليس له من وجود الا في فكر الأفراد بعد أخذهم واحداً فواحداً: «إن الكلمات هي شارات أفكار الذي يتكلم، يقول **لوك**، ولا يستطيع أحد أن يطبقها مباشرة كشارات على شيء آخر سوى على الأفكار التي يملكها هو نفسه في ذهنه»[2]. إن ما يميز اللغة عن كل الشارات الأخرى ويسمح لها أن تلعب في التصور والتمثيل دوراً حاسماً ليس اذن الى هذا الحد كونها فردية أو جماعية، طبيعية أو اعتباطية. وإنما لأنها تحلل التمثيل حسب نظام تعاقبي بالضرورة: فالأصوات في الواقع، لا يمكن أن تنطق سوى واحد واحد؛ واللغة لا تستطيع أن تمثل الفكر، دفعة واحدة، في كليته؛ وإنما يجب أن تنظمه جزءاً فجزءاً حسب نظام خطوط منتظمة؛ لكن هذا النظام غريب على التمثيل. صحيح أن الأفكار تتعاقب في الزمن، لكن كلاً منها يؤلف وحدة، فإما أن نقبل مع **كونديلاك**[3] أن كل عناصر تمثيل معين تعطى في لحظة واحدة وأن التفكير وحده يستطيع أن يجعلها تجري واحداً فواحداً، أو أن نقبل مع **دستوت دوتراسي** أنها تتعاقب بسرعة كبيرة حتى أنه ليس من الممكن عملياً أن نلاحظ أو أن نحفظ نظامها[4]. هذه التمثيلات، وقد شدت إلى بعضها، هي التي يجب جعلها تمر في الجمل: فبالنسبة لنظرتي، «فإن التألق في داخل الوردة» ؛ وفي خطابي، لا أستطيع أن أتفادى أن يسبقها أو أن يليها[5]. ولو كان للذهن قدرة لفظ الأفكار «كما يدركها» فما لا شك فيه أبداً أنه «سيلفظها كلها في آن واحد»[6]. لكن هذا هو بالضبط ما هو غير ممكن، لأنه اذا كانت «الفكرة عملية بسيطة»، «فإن التلفظ بها أو صياغتها عملية متتالية»[7]. ههنا تكمن خاصية اللغة، ما يميزها في آن واحد عن التمثيل أو التصور (التي ليست هي بدورها سوى تمثيل له)، وعن الشارات (التي تنتمي إليها بدون أي امتياز فريد آخر). إنها لا تعارض الفكر كما يتعارض الخارج والداخل، أو التعبير والتفكير؛ ولا تعارض الشارات الأخرى ـ الحركات، الايماءات، والروايات، والرسوم، والشعارات[8] ـ كما يتعارض الاعتباطي أو الجماعي مع الطبيعي والمتفرد. وإنما تتعارض مع كل ذلك كما يتعارض المتعاقب مع المعاصر. إنها بالنسبة للفكر وللشارات ما هو الجبر بالنسبة لعلم الهندسة: فهي تستبدل بالمقارنة المتزامنة للأجزاء (أو الأحجام) نظاماً يتوجب علينا أن نجتاز درجاته بعضها بعد البعض الأخر. بهذا المعنى الدقيق فإن اللغة هي تحليل الفكر: ليس كمجرد تقسيم، وأنما كتأسيس عميق للنظام في الحيز.

ههنا يقع هـذا المجال المعـرفي الجديـد الذي أطلق عليـه العصر الكلاسيكي اسم «النحـو العام». ونحن نقع في خطأ جسيم إن نحن رأينا فيه مجرد تطبيق للمفطور عـلى نظريـة اللغة. ومن الخطأ أيضاً أن نريد أن نرى فيه نـوعاً من التشكيـل المسبق لعلم اللسانيـات. إن النحو العام هو دراسـة النظام اللفـظي في علاقتـه مع الـتزامنية التي يقـع عليه عبء تمثيلهـا. ليس مـوضوعـه الخاص بـه أذن الفكر أو اللغـة: إنما الخـطاب حين نفهمـه كتتابـع من الشـارات اللفظية. وهذا التتابع إنما هو اصطناعي بالنسبة لتزامنية التمثيلات، وبهذا المقدار، فإن اللغة تتعارض مع الفكر، كما يتعارض المفكر به مع الشعور المباشر. ومـع ذلك، فـإن هذا التتـابع ليس هـو نفسه في كـل اللغات؛ فبعضهـا يضع الفعـل في وسط الجملة؛ وبعضهـا الآخـر في نهايتها؛ بعضها يسمّي أولاً موضوع التصور الرئيسي، وبعضها الآخر الـظروف التابعـة؛ وكما تلاحظ الانسيكلوبيديا (في القرن الثامن عشر)، فإن ما يجعل اللغات الأجنبية معتمة بالنسبـة لبعضهـا بعضاً وعسـيرة جداً عـلى الـترجمـة، أكـثر من اختـلاف الكلمات، هـو عـدم تمـاشي تتابعها[9]. بالنسبة للنظام البيّن الضروري الكلي الشامل الذي يـدخله العلم وبشكل خـاص الجبر الى التمثيل، فإن اللغة هي عفـوية وبـدون تفكير وكـأنها طبيعية. إنها، وحسب وجهـة النـظر التي نتناولهـا بموجبهـا، تمثيل سبق تحليله مثلما هي تفكـير في حالتـه البدائيـة الهمجية. والحق يقال إنها الرابطة المحسوسة بين التمثيل (التصور) والتفكـير. وهي ليست أداة تواصـل الناس فيما بينهم بقدر ما هي الطريق الذي يتصـل بواسـطته التمثيـل ضرورة، مع التفكـير. لهذا، فإن النحو العام احتل مثل هذه الأهمية (في الفلسفـة خلال القـرن الثامن عشر). لقـد كـان دفعة واحـدة، الشكل العفـوي للعلم، مثل منـطق للعقل غـير مراقب[10]. وأول تحلل متعمد للفكر: احدى أشد القطيعات بدائية مع المباشر. كـان يؤلف فلسفة ملتصقـة للعقل - يقول آدم سميث: «أي ميتافيزيقا لم تكن لا غنى عنها من أجل تكـوين أقل الصفـات»[11]. - وكل ما يتـوجب على الفلسفـة أن تستعيده، لتعـثر، عبر كثير من الاختيارات المختلفـة، على نظام التمثيل الضروري والبين. شكل أولي لكل تفكير، وموضوعة أولى لكل نقد: تلك هي اللغة. إنه هذا الشيء الغامض، الواسع اتسـاع المعرفـة، لكنه دومـاً في داخل التمثيـل، هو الذي يتخذه النحو العام موضوعاً له.

لكنه يتوجب في الحال أن نستخلص عدداً من النتائج: 1) الأولى هي أننا نرى جيـداً كيف تنقسم في الحقبة الكلاسيكية علوم اللغة: من جهة هناك علم البلاغة، الذي يتناول التعـابير والاستعارات، أي الطريقة التي تتميّز بها اللغة في الشارات اللفظية؛ وهناك من جهـة أخرى النحـو، الذي يتنـاول التمفصل والنـظام أي الطريقـة التي يتوزع بهـا تحليل التمثيـل حسب سلسلة متعاقبة. إن علم البلاغة يحـدد تحيّز التمثيـل، كما يلد مـع اللغة؛ أمـا النحو فيحـدد بالنسبة لكل لغة النظام الذي يوزع في زمن هذا التحيز. ولهذا، كما سنرى فيما بعد، يفترض النحو الطبيعة البلاغية للغات، حتى لأشد اللغات بدائية وعفوية.

2) ومن ناحية أخرى، فإن النحو، بما هو تفكير في اللغة بشكل عام، يظهـر العلاقـة التي تمارسها اللغة مع العالمية. وهذه العلاقة يمكنها أن تتقبل شكلين حسبما اذا أخـذنا في الاعتبـار امكانية لغة عالمية أو خطاب عـالمي. وفي الحقبة الكـلاسيكية، مـا كان يـطلق عليه اسم لغـة عالمية لم يكن الكـلام البدائي، الصـافي، النقي، الذي يسـتطيع أن يعيـد، إذا أمكن العثور

عليه من وراء عقوبات النسيان، تفاهم ما قبل بابل. وانما هو لغة قادرة لأن تعطي لكل تمثيل ولكل عنصر من كل تمثيل الشارة التي يمكن بها أن يكونا معلمين بطريقة متواطئة؛ إنها ستكون أيضاً قادرة على أن تدل بأي طريقة تتركب العناصر في تمثيل معين وكيف يرتبط بعضها إلى البعض الآخر؛ وإذ تملك الأدوات التي تسمح بالإشارة لكل الروابط المحتملة بين أجزاء التمثيل، فإنه ستكون لها بذلك القدرة على أن تجوب كل النظم الممكنة. إن اللغة العالمية وهي في آن واحد عدد بياني وتركيبة، لا تعيد إقامة نظام الأيام الماضية: إنها تبتكر شارات، وتراكيب، ونحواً يجب أن يجد فيها كل نظام يمكن تمثيله مكانه. أما فيما يتعلق بالخطاب العالمي، فإنه ليس كذلك النص الفريد الذي يحتفظ في رقم سره المفتاح الذي يحل لغز كل معرفة؛ إنه بالأحرى، إمكانية تحديد المسيرة الطبيعية والضرورية للعقل منذ أسهل التمثيلات وحتى أدق التحليلات أو أعقد التراكيب: هذا الخطاب هو المعرفة وقد وضعت في نظام وحيد يتطلبه أصلها. إنه يطوف كل حقل المعارف، ولكن بمعنى ما: بطريقة تجري تحت الأرض ليفجِّر منه الامكانية المنطلقة من التمثيل، ليبين فيه ولادتها، ولكي يظهر بجلاء الرابطة الطبيعية المستقيمة والكلية الشاملة. هذا القاسم المشترك، هذا الأساس لكل المعارف، هذا الأصل المتجلِّي في خطاب مستمر، هو الايديولوجيا (دراسة الأفكار)، لغة تضاعف على امتداد طولها الخط العفوي للمعرفة: «إن الانسان بطبيعته يميل دوماً إلى أقرب النتائج وأشدها الحاحاً. إنه يفكر أولاً بحاجاته، ثم بلذاته. إنه يهتم بالزراعة، والطب، والحرب، والسياسة العملية، ثم بالشعر والفنون، قبل أن يفكر بالفلسفة؛ وعندما يعود إلى نفسه ويبدأ بالتفكير، فإنه يضع قواعد لأحكامه، وهذا هو المنطق، ولكلامه، وهذا هو النحو، ولرغباته، وهذه هي الأخلاق. إنه يظن نفسه آنذاك على قمة النظرية»؛ لكنه يدرك أن كل هذه العمليات لها «مصدر مشترك» وأن «هذا المركز الوحيد لكل الحقائق هو معرفة ملكاته العقلية»[12].

إن العدد البياني الكلي الشامل والايديولوجيا يتعارضان كما تتعارض شمولية اللغة بشكل عام (فهي تنشر كل النظم الممكنة في تزامنية جدول أساسي واحد) وشمولية خطاب جامع (يعيد التكوين الفريد الصالح لكل فرد للمعارف الممكنة في تسلسلها). ولكن مشروعهما وإمكانيتهما المشتركة يكمنان في القدرة التي يعطيها العصر الكلاسيكي للغة: القدرة على اعطاء الشارات المناسبة لكل التمثيلات أياً كانت، وعلى إقامة كل الروابط الممكنة فيما بينها. وبمقدار ما تستطيع اللغة أن تمثل كل التمثيلات (التصورات)، فإنها صاحبة الحق الكامل في أن تكون عنصر الكلي الشامل. ويجب أن تكون هناك لغة، على الأقل، ممكنة، تتلقى بين كلماتها كلية العالم. وبالعكس، العالم بما هو كلية ما يمكن تمثيله وتصوره، يتوجب عليه أن يكون قادراً على أن يصبح في مجموعه موسوعة. وحلم **شارل بونيه** الكبير يلتقي هنا مع ما هي اللغة في علاقتها وانتمائها للتمثيل: «يروق لي أن أنظر للكثرة التي لا تحصى من العوالم كما لو كانت المقدار نفسه من كتب يؤلف مجموعها مكتبة الكون الهائلة أو الموسوعة العالمية الكلية الحقيقية. وأتمثّل بأن التدرج الرائع القائم بين هذه العوالم المختلفة يسهل على العقول المتفوقة التي أعطي لها أن تجوبها أو بالأحرى أن تقرأها، اكتساب حقائق من كل الأنواع التي ينطوي عليها ويضعها أمامها هذا النظام وهذا التسلسل اللذان يجعلان منها الجمال الرئيسي. ولكن هؤلاء الموسوعيين السماويين لا يملكون جميعاً بالدرجة نفسها موسوعة الكون؛ فالبعض

لا يملك منها سوى بعض الفروع؛ والبعض الآخر يملك عـدداً أكبر منهـا؛ وآخرون يفقهـون منها ما هو أكثر من ذلك؛ ولكنهم جميعاً يملكون الأبدية ليزيدوا معارفهم وليعمقوها وليـطوروا كل ملكاتهم[13]». وعلى هذا الأساس من موسـوعة مـطلقة، يؤلف البشر أشكـالاً وسيطة من كليات مركبة ومحدودة: مـوسوعـات أبجدية تضم أكبر كميـة ممكنة من المعـارف على صعيـد النظام الاعتباطي للحروف الأبجدية؛ موسوعات كتاباتيـة تسمح بـأن نكتب وفق نسقٍ واحد فقط من الأشكال كل لغات العالم[14]، قواميس متعددة الاتجاهات تقيم لائحة بكل الترادفات بين عدد كبير أو لا بأس به من اللغات؛ وأخيراً الموسوعات العقـلانية التي تـدعي: «العرض قدر الامكان لنظام وتسلسل المعارف الانسانيـة» بفحص «أصولهـا وتشعباتهـا، والأسباب التي أدت الى ولادتها والصفات التي تميزها»[15]. وأياً كان الطابع الجزئي لكل هذه المشاريـع، وأياً كانت الظروف التجريبية لتنفيذها، فإن أساس امكانيتها في الإبستيمية الكلاسيكيـة، هو أنـه اذا كانت كينونة اللغة برمتها مختزلة إلى عملها في التمثيل، فإن هذا الأخير بالمقابل لم يكن لـه من علاقة بالكلي إلا بواسطة اللغة.

3) أن المعرفة واللغة تتقاطعـان فيما بينهـما بدقـة أنَّ لهما، في التمثيـل، الأصل نفسـه ومبدأ العمل ذاته؛ وتعزز إحداهما الأخرى، وتتكـاملان وتنتقـد أحداهمـا الأخرى دون تـوقف. في شكلهما الأعم، تقوم المعـرفة والتكلم أولاً عـلى تحليل تـزامن التمثيل، وعـلى تمييز عنـاصره، وعلى إقامة الروابط التي تركبها، والتعاقبات الممكنة التي يمكن اجراؤها حسبها: ففي الحـركة نفسها إنما يتكلم العقـل ويعرف، «وبـالاجراءات نفسهـا نتعلم التكلم ونكتشف إما مبـادىء نسق العالم أو مبادىء عمليات العقل البشري، أي كل ما هـو سام في معـارفنا»[16]. بيـد أن اللغة ليست معرفة سوى ضمن شكل عفوي سـابق للتفكير. إنها تفـرض نفسها من الخـارج على الأفراد، الذين تقودهم شاؤوا أم أبوا نحو مفاهيم محسوسة أو مجردة، صحيحة أو أساسه قليل من الصحة؛ وبالمقابل، فإن المعرفة هي كلغة كل كلمة فيها تمَّ فحصها وكل علاقة فيها قد تمَّ التثبت منها. فـأن تعرف، هـو أن تتكلم كما يجب وكـما تقضي المسيرة الأكيـدة للعقل؛ وأن تتكلم، هـو أن تعرف بقـدر ما يستـطاع ووفق النمـوذج الـذي يفـرضـه أولئـك الـذين نشـاركهم الولادة. إن العلوم هي لغـات أحسن صنعها، بمقـدار مـا أن اللغـات نفسهـا هي علوم بـلا عنايـة. كل لغـة اذن يتوجب اعـادة صنعها: أي يتـوجب شرحهـا والحكم عليهـا انطلاقاً من هذا النظام التحليلي الذي لا تتبعه أية واحدة منها عـلى وجه الـدقة؛ كـما يتوجب اعادة ضبطها، اذا احتاج الأمر كي تتمكن سلسلة المعارف من أن تـظهر بكـل وضوح، دون ظلال ولا ثغرات. وهكذا، فإن من خواص طبيعة النحو نفسها أن تكون آمرة، لا لأنها تريد أن تفرض قواعد لغة جميلة، أمينة لقواعد الذوق السليم، وإنما لأنها تحيل الإمكـانية الجـذرية في التكلم إلى تنـظيم التمثيل. ولقـد لاحظ دستوت دو تـراسي ذات يـوم أن أفضـل الكتب الموسعة في المنطق، في القرن الثـامن عشر، قد كتبهـا نحويـون: ذلك أن مقتضيـات النحو كانت ذات طبيعة تحليلية لا جمالية.

وانتماء اللغة هذا للمعرفة يحرر حقلاً تاريخياً كاملاً لم يكن له من وجود في الحقب السابقة. وشيء ما كتاريخ المعرفة أصبح ممكناً. ذلك لأنه اذا كانت اللغة علماً عفويـاً، خفياً عـلى نفسه وغير حاذق، ـ فهي بالمقابل متقنة بالمعارف التي لا يمكن أن تترسب في داخل كلماتهـا دون أن

تترك آثارها كما لو كانت الموقع الخالي لمضامينها. إن اللغات، وهي تشكل معارف ناقصة، هي الذاكرة الأمينة لتحسنها. إنها تقود إلى الخطأ، ولكنها تسجل ما تعلمناه. وفي نظامها المشوش تتيح ولادة الأفكار المزيفة؛ لكن الأفكار الحقيقية تضع عليها العلامة التي لا تمحي لنظام لم يكن من الممكن للصدفة وحدها أن تتوصل اليه. إن ما تتركه لنا الحضارات والشعوب كصروح لفكرها، ليست هي النصوص بقدر ما هي المفردات والتراكيب، واصوات لغاتها أكثر من الكلمات التي لفظتها، هذه الصروح ليست في خطبها بقدر ما هي في ما جعل هذه الخطب ممكنة: استدلالية لغتها. «إن لغة شعب ما تعطي مفرداتها، ومفرداتها هي كتاب مقدس أمين لكل معارف هذا الشعب؛ ومن مجرد مقارنة مفردات أمة في عصور مختلفة تتكون فكرة عما حققته من تقدم. لكل علم اسمه، ولكل مفهوم في العلم اسمه، وكل ما هو معروف في الطبيعة مسمى، وكذلك كل ما أبتكر في الفنون، والظواهر والأعمال اليدوية والأدوات»[17]. ومن هنا إمكان وضع تاريخ للحرية والعبودية انطلاقاً من اللغات[18]، أو أيضاً تاريخ للآراء، وللأحكام المسبقة، والمعتقدات الخرافية، والعقائد من كل نوع والتي تشهد عليها الكتابات دوماً أقل مما تشهد عليها الكلمات نفسها[19]. من هنا أيضاً مشروع وضع موسوعة «للعلوم وللفنون» لا تتبع تسلسل المعارف نفسها وإنما تسكن في شكل اللغة، داخل المدى المفتوح في الكلمات؛ ههنا ستبحث العصور القادمة بالضرورة ما عرفناه أو فكرنا به، لأن الكلمات، في تقسيمها الناقص، موزعة على هذا الخط الوسيط الذي يجاور به العلم الادراك، والتفكير الصور. وفي الكلمات، ما نتخيله يصبح ما نعرفه، وبالمقابل، ما نعرفه يصير ما نتمثله كل يوم. إن العلاقة القديمة بالنص التي كان عصر النهضة يعرف بها التبحر في العلم قد تحولت الآن: لقد أصبحت في العصر الكلاسيكي العلاقة بالعنصر المحض للغة.

هكذا، نرى العنصر المنير يتوضح، وفيه تتواصل بدون أدنى نزاع اللغة والمعرفة، الكلام الجيد الصنع والمعرفة، اللغة العالمية وتحليل الفكر، تاريخ البشر وعلوم اللغة. حتى حين كانت معدة للنشر، كانت معرفة عصر النهضة مرتبة وفق حيز مغلق. وكانت «الأكاديمية» حلقة مغلقة تلقي على سطح الهيئات الاجتماعية الشكل السري أساساً للمعرفة. ذلك لأن مهمة هذه المعرفة الأولى كانت في جعل الحروف الخرساء تتكلم: كان عليها أن تتعرف إلى أشكالها، وأن تؤولها وأن تكتبها بآثار أخرى، عليها بدورها أن تفكك رموزها؛ حتى أن اكتشاف السر لم يكن يفلت من هذا التنظيم المتعرج الذي جعله في آن واحد صعباً وثميناً. في العصر الكلاسيكي، كانت المعرفة والتكلم يتشابكان في الشبكة نفسها: فالمقصود بالنسبة للمعرفة واللغة أن تعطيا للتمثيل شارات نستطيع بواسطتها اجراءه وفق نظام ضروري ومرئي. عندما كانت مبينة، كانت معرفة القرن السادس عشر سراً ولكنه مشترك. وعندما كان مخفية، فإن معرفة القرن السابع عشر والثامن عشر هي كلام ترك من فوقه حجاب. ذلك أنه من أشد طبائع العلم أصالة الدخول في نسق الاتصالات اللفظية[20]. ومن طبيعة اللغة أن تكون معرفة منذ كلمتها الأولى. فالتكلم، والتوضيح، والمعرفة، هي بالمعنى الدقيق للكلمة، من الطبيعة نفسها. إن الاهتمام الذي أولاه العصر الكلاسيكي للعلم، وعلنية مساجلاته، وطابعه الجهري بشدة، وانفتاحه على الأمور الدنيوية، وعلم الفلك حسب فونتونيل، وقراءة فولتير لنيوتن، كل هذا لم يكن ولا شك سوى ظاهرة سوسيولوجية. ولم يثر

أي تغير يذكر في تاريخ الفكر، ولم يعدل شيئاً من صيرورة المعرفة. إنه لا يفسر شيئاً، الا على صعيد تاريخ الآراء حيث بالفعل يجب وضعه؛ بيد أن شرط امكانه، هو هنا، في هذا الانتماء المتبادل للمعرفة وللغة. وفيما بعد سيفكه القرن التاسع عشر، وسيحدث له أن يترك الواحدة في مواجهة الأخرى، معرفة مغلقة على نفسها، ولغة محصنة، أصبحت في كينونتها وفي وظيفتها سراً غامضاً، ـ شيئاً نطلق عليه منذ ذلك الحين الأدب. وبين الاثنتين تنتشر إلى ما لانهاية اللغات الوسيطة، المشتقة، أو إن شئنا الساقطة، من المعرفة ومن المصنفات.

4) ولأنها صارت تحليلاً ونظاماً، تقيم اللغة مع الزمن علاقات لم تكن قائمة حتى ذلك الحين. كان القرن السادس عشر يسلم بأن اللغات تتعاقب في التاريخ وتستطيع أن تلد فيه الواحدة الأخرى. وأقدم اللغات كانت اللغات الأم. ومن هذه اللغات أقدمها، باعتبارها لغة «الرب» عندما كان يخاطب البشر، اللغة العبرية، التي اعتبرت أنها قد ولدت السريانية والعربية؛ ثم جاءت اليونانية التي انحدرت منها اللغة القبطية، وكذلك المصرية؛ أما اللاتينية فقد كان في توالدها الايطالية والاسبانية والفرنسية؛ وأخيراً من اللغة «التوتونية» اشتقت الالمانية والانكليزية والفلمنكيَّة[21]. واعتباراً من القرن السابع عشر، فإن علاقة اللغة بالزمان تنعكس: فهذه العلاقة لم تعد تضع اللهجات بالتدريج في تاريخ العالم؛ وإنما هي اللغات التي تبسط التمثيلات والكلمات وفق تعاقب هي التي تحدد قانونه. وإنما بهذا النظام الداخلي والمكان الذي تحجزه للكلمات تحدد كل لغة خصوصيتها. لا بمكانها في مجموعة تاريخية. إن الزمن هو بالنسبة للغة نمطها الداخلي في التحليل؛ وليس مكان ولادتها. ومن هنا الاهتمام القليل الذي أولاه العصر الكلاسيكي للتتابع التاريخي، إلى الحد الذي أنكر فيه ـ ضد كل «وضوح» ـ والمقصود وضوحنا ـ القرابة بين الايطالية أو الفرنسية وبين اللاتينية[22]. ومحل مثل هذه المجموعات التي كانت موجودة في القرن السادس عشر والتي ستظهر في القرن التاسع عشر، وضعت تصنيفات أنماط. وهذه الأنماط هي أنماط النظام. فهناك مجموعة اللغات التي تضع أولاً الفاعل الذي نتكلم عليه؛ ثم الفعل الذي باشره أو تلقاه هذا الفاعل، وأخيراً المفعول الذي يمارس عليه الفعل: الدليل على ذلك الفرنسية والانكليزية والاسبانية. وبالمقابل، مجموعة اللغات التي «تارة تسبق الفعل، وتارة الموضوع، وتارة التعديل أو الظرف»: كاللغة اللاتينية مثلاً أو «الاسكلافون» وفيها لا يشار إلى وظيفة الكلمة بمكانها وإنما بإعرابها. وأخيراً المجموعة الثالثة المكونة من اللغات الخليطة (كالاغريقية أو التوتونية)، «التي تحتفظ من المجموعتين الأخريين ما فيهما من أدوات تعريف وحالات»[23]. ولكن يجب أن نفهم جيداً أنه ليس حضور أو غياب الاعراب الذي يحدد لكل لغة النظام الممكن أو الضروري لكلماتها. وإنما هو النظام بوصفه تحليلاً ورصفاً متعاقباً للتمثيلات الذي يشكل الشرط الأولي ويفرض استخدام علامات الاعراب أو أدوات التعريف. إن اللغات التي تتبع نظام «المخيلة والمصلحة» لا تعين مكاناً ثابتاً للكلمات، وإنما عليها أن تعلّمها بالاعرابات (وهذه هي اللغات «المتنقلة» فيما بينها). وبالمقابل اذا اتبعت النظام ذا الشكل الوحيد للتفكير فإنه يكفيها أن تشير بأداة إلى عدد الأسماء وأجناسها؛ والمكان في التنسيق التحليلي له في ذاته قيمة وظيفية: إنها اللغات «المتماثلة»[24]. إن اللغات تتقارب وتتمايز على جدول أنماط التعاقب الممكنة. جدول يتزامن، لكنه يوحي بأي اللغات كانت أقدم اللغات: من الممكن أن نقبل في الواقع بأن النظام الأكثر عفوية (نظام الصور والأهواء) لا بد أنه سبق النظام الأكثر عقلانية

(نظام المنطق): فالتأريخ الخارجي تتحكمه الأشكال الداخلية للتحليل وللنظام. لقد غدا الزمن في داخل اللغة.

أما فيما يتعلق بتاريخ اللغات نفسه، فلم يعد سوى تآكلًا أو عارضاً، مدخلاً، لقاء، أو خليطاً من عناصر مختلفة؛ ليس له قانون، ولا حركة، ولا ضرورة خاصة به. كيف تكونت مثلاً اللغة الاغريقية؟. «إنهم تجار من فينيقيا، ومغامرون من آسيا الصغرى، ومن مكدونيا، ومن ايلليريا، وغلاطيون وفرس، وعصابات من المنفيين أو الهاربين الذين شحنوا الأساس الأول من اللغة الاغريقية بأنواع من أدوات لا حصر لها وبكثير من اللهجات»[25]. أما بالنسبة للفرنسية، فهي مؤلفة من أسماء لاتينية وقوطية، ومن تراكيب وأبنية غالية، ومن أدوات وأرقام عربية، ومن كلمات مستعارة من الانكليز والايطاليين، بمناسبة الرحلات والحروب واتفاقات التجارة[26]. ذلك أن اللغات تتطور بتأثير الهجرة والانتصارات والهزائم وطرق التبادل وليس على الاطلاق بقوة تاريخية تملكها من نفسها. إنها لا تخضع لأي مبدأ داخلي للانتشار؛ وإنما هي التي تنشر على امتداد خط التمثيلات (التصورات) وعناصرها. واذا كان بالنسبة للغات من زمن إيجابي، فلا يجب البحث عنه في الخارج من ناحية التاريخ، وإنما في انتظام الكلمات في تجويف الكلام.

من الممكن الآن حصر الحقل المعرفي للنحو العام، الذي ظهر في النصف الثاني من القرن السابع عشر والذي امحى في السنوات الأخيرة من القرن التالي. إن النحو العام ليس على الاطلاق النحو المقارن، إن المقاربات بين اللغات لا يأخذها موضوعاً له ولا يستخدمها كمنهج. ذلك أن عموميته لا تقوم على إيجاد قوانين محض نحوية تكون مشتركة بين كل المجالات اللغوية، وتظهر في وحدة مثالية وملزمة، بنية كل لغة ممكنة؛ اذا كان عاماً، فذلك بقدر ما يريد أن يظهر تحت قواعد النحو، ولكن على مستوى أساسها، الوظيفة التمثيلية للخطاب، ـ سواء أكانت الوظيفة العمودية التي تشير للمثل أو الوظيفة الأفقية التي تربطه بالطريقة نفسها التي تربط بها الفكر. ولما كان يظهر اللغة كتمثيل يمفصل آخر، فهو «عام» بحق، فما يعالجه إنما هو الانقسام الداخلي للتمثيل. ولكن بما أن هذا التمفصل يمكن أن يتم بكثير من الطرق المختلفة، فسيكون هناك، وهنا المفارقة، عدة ضروب من النحو العام: النحو العام للفرنسية، وللانكليزية، وللاتينيَّة، وللالمانية، الخ[27]. إن النحو العام لا يهدف الى تحديد قوانين كل اللغات، وإنما أن يعالج، بالدور، كل لغة خاصة كطريقة في تمفصل الأفكار على نفسها. ففي كل لغةٍ مأخوذة على حدة، يعطي التمثيل نفسه «ميزات». وسيجدد النحو العام نسق التطابقات (الهويات) والاختلافات التي تفترضها وتستخدمها هذه الميزات العفوية. وسيقيم «علم، تصنيف» كل لغة. أي ما يؤسس في كل منها إمكانية إقامة خطاب.

ومن هنا كان الاتجاهان اللذان اتخذهما بالضرورة. إذ لما كان الخطاب يربط بين أجزائه كما يربط التمثيل بين عناصره، فإنَّ على النحو العام أن يدرس العمل التمثيلي للكلمات بعضها بالنسبة للبعض الآخر: الأمر الذي يفترض أولاً تحليلاً للعلاقة التي تربط الكلمات معاً (نظرية الجملة، وبشكل خاص الفعل)، ثم تحليلاً لمختلف أنماط الكلمات والطريقة التي تقطع بها التمثيل وتتمايز فيما بينها (نظرية التمفصل). ولكن بما أن الخطاب ليس مجرد مجموعة تمثيلية، وإنما هو تمثيل مكرر يشير إلى تمثيل آخر ـ التمثيل نفسه الذي يمثله ـ فإن على النحو العام أن

يدرس الطريقة التي تسمي بها الكلمات ما تقوله، أولاً في قيمتها البدائية (نظرية الأصل والجذر)، ثم في قدرتها الدائمة على الانزلاق، والاتساع، وإعادة التنظيم (نظرية الحيز البياني والاشتقاق).

III ـ نظرية الفعل

إن الجملة بالنسبة للغة هي كالتمثيل (تصور) بالنسبة للفكر: تشكلُّها الأعم والأكثر بدائية، لأننا ما أن نفككها حتى لا نعود نصادف الخطاب وإنما عناصره كمواد مبعثرة. وتحت الجملة نجد كلمات، ولكن ليس بها يتم انجاز اللغة. والحق إن الانسان في الاصل لم يطلق سوى صرخات، لكن هذه الصرخات لم تبدأ في أن تكون لغة الا يوم انطوت ـ حتى وان كان ذلك داخل مقاطعها الأحادية ـ على علاقة كانت من مستوى الجملة. إن صياح البدائي الذي يتخبط لا يصير كلمة حقيقية الا اذا لم يعد التعبير الحرفي عن ألمه، واذا كان يساوي حكماً أو تصريحاً من نمط: «إنني اختنق»[28]. إن ما ينشيء الكلمة ككلمة ويقيمها واقفة من فوق الصرخات والصخب، إنما هو الجملة المختفية فيها. إن انسان آفيرون **المتوحش** إن لم يتوصل للتكلم، فلأن الكلمات بقيت بالنسبة له كالعلامات الصوتية للأشياء والانطباعات التي كانت تدور في عقله؛ إنها لم تتلق أبداً قيمة جملة. إنه كان يستطيع أن يتلفظ كلمة «حليب» أمام القصعة التي كانت تُقدم له؛ لكن ذلك لم يكن سوى «التعبير المضطرب لهذا السائل الغذائي، والأناء الذي يحتويه والرغبة التي كانت موضوعة»[29]؛ ولم تصبح الكلمة أبداً شارة ممثلة للشيء، ذلك أنها لم ترد أبداً أن تقول أن الحليب كان حاراً أو جاهزاً أو منتظراً. إنها الجملة في الواقع التي تفصل الاشارة الصوتية عن قيمها التعبيرية المباشرة، وتجلسها سيدة في امكانيتها اللغوية. بالنسبة للفكر الكلاسيكي تبدأ اللغة حيثما يوجد، لا التعبير، وإنما الخطاب. عندما نقول «لا»، فإننا لا نترجم رفضاً من خلال صرخة؛ وإنما نحصر في كلمة «جملة بكاملها»: ... لا أشعر بذلك، أو لا أعتقد هذا»[30].

«لنتوجّه مباشرةً الى الجملة، موضوع النحو الجوهري»[31]. فجميع وظائف اللغة محوَّلة هنا الى العناصر الثلاثة الوحيدة الضرورية لتأليف جملة: الفاعل، والصفة والصلة بينهما. حتى أن الفاعل والصفة هما من نوع واحد بما أن العبارة(*) تؤكّد أن الواحد مماثل للآخر أو ملك له: يمكنهما إذاً أن يتبادلا الأدوار، بشروط معيّنة. والفرق الوحيد، إنما الحاسم، هو ذاك الذي تكشفه لا اختزالية الفعل: «ففي كل جملة»، حسب **هوبس**[32]، هناك ثلاثة أشياء ينبغي أخذها في الاعتبار: معرفة الاسمين، **المسند إليه والمحمول**، والصلة أو الرابطة (Copule). يثير الاسمان في الذهن فكرةَ شيء واحد أحد، لكن الرابطة تولّد فكرة السبب الذي كان وراء فرض هذين الاسمين على هذا الشيء». الفعل هو الشرط اللازم لكل كلام: وحيث لا يكون موجوداً، أقلّه بصورة تقديرية، فإنه لا يمكن القول بأن هناك لغة. إن العبارات الاسمية تخفي جميعها وجود الفعل اللامنظور. ويعتقد آدم **سميث**[33] أن اللغة، بشكلها البدائي، لم تكن مؤلّفة إلّا من أفعال لا شخصية أو مبنية للمجهول (من نوع: إنها تمطر، أو

(*) هنا نستخدم لفظة: عبارة، بدلاً من قضية، لميل النصّ نحو اللسانية أكثر ما هو نحو المنطق. (م).

«إنها ترعد») وأنه انطلاقاً من هذه النواة الفعلية، برزت كل أقسام الكلام الأخرى، كإيضاحات متفرّعة وثانوية. فعتبة اللغة تكون حيث يظهر الفعل. وعليه، ينبغي معاملة هذا الفعل ككائن خليط، باعتباره في آن واحد كلمة من الكلمات، مستعملةً بحسب القواعد ذاتها وخاضعة مثلها لشروط الإضافة والتناسب، ومن ثمّ منعزلاً عن جميع الكلمات في حقل ليس حقل الخطاب بل الحقل الذي يُنطق منه. إنه على حافة الكلام، على حافة ما قيل ويُقال، أي بالضبط حيثما تكون الإشارات قيد التحوّل الى لغة.

وفقاً لذلك يقتضي فحصه [أي الفعل] بتجريده ممّا لم يكفّ عن إرهاقه وإضفاء الغموض عليه. ينبغي ألاّ نتوقف مع أرسطو عند كون الفعل يدلّ على الأزمنة وحسب (فثمة كلمات أخرى، كالظرف والنعت والاسم، يمكن أن تحمل معاني زمنية). وألاّ نتوقف أيضاً، مثلما فعل **سكاليجر** (Scaliger)، عند كونه يعبّر عن أعمال أو انفعالات بينما تدلّ الأسماء على الأشياء، والأشياء الدائمة (لأن هناك بالضبط اسم الـ «فعْل» عينه). كما يجب ألاّ نعلّق أهمية على مختلف أشخاص الفعل، مثلما فعل **بوكستورف** (Buxtorf)، لأن بعض الضمائر تتميّز هي أيضاً بالتدليل عليهم، بل يتعيّن علينا أن نسلّط الضوء على ما يكوّن الفعل: فالفعل **يثبت**، أي أنه يدل على «أن الخطاب الذي تُستعمل فيه هذه الكلمة هو خطاب إنسان لا يفهم الأسماء وحسب إنما يحكم عليها»[34]. تكون هناك عبارة ـ وخطاب ـ عندما نثبت وجود صلة إسنادية بين شيئين، وعندما نقول إن هذا هو ذاك[35]. ويؤول نوع الفعل برمّته الى الوظيفة الوحيدة التي تعني: **الكون**. جميع الآخرين يستعملون سرّاً هذه الوظيفة الوحيدة، لكنهم غلّفوها بتحديدات تخفيها: لقد أضيفت إليها نعوت، وبدلاً من القول: «أنا مغنٍّ»، يقال: «أنا أغنّي»؛ وأضيفت اليها إيضاحات زمنية، وبدلاً من القول: سابقاً، أنا مغنٍّ، يقال: كنت أغنّي؛ أخيراً، دمجت بعض اللغات الفاعل ذاته في الفعل، وهكذا لا يقول اللاتينيون ego vivit، بل vivo. ليس كل ذلك سوى رسوب وترسّب حول وفَوْق وظيفة فعلية دقيقة تماماً، إنما أساسية، فليس هناك غير فعل **الكون**.... [أي الكينونة] الذي ظل بهذه البساطة[36]. يقوم جوهر اللغة برمّته في هذه الكلمة الفريدة. لولاها لبقي كل شيء صامتاً، ولكان البشر قد استخدموا أصواتهم، مثل بعض الحيوانات، إذ لم يكن لأيّ منَ الصرخات المطلقة في الغابة أن تعقد قط سلسلة اللغة الطويلة.

في العصر الكلاسيكي، امّحت كينونة اللغة الخام ـ هذه المجموعة من الإشارات المودعة في العالم لنمارس عليه استجوابنا ـ لكنّ اللغة عقدت مع الكينونة علاقات جديدة أصعب فهماً، إذ إنّه بكلمة واحدة تعبّر اللغة عنها وتجمعها من باطن ذاتها وتؤكّدها. ومع ذلك، فإنه يستحيل عليها أن تتوجد كلغةٍ ما لم تؤيّد هذه الكلمةُ مسبقاً، ولوحدها، كلَّ خطاب ممكن. فلا لغة، بدون طريقة للتدليل على الكينونة؛ إنما بدون اللغة، لا وجود لفعل الكون، الذي ليس سوى جزء منها. إن هذه الكلمة البسيطة هي الكينونة ممثّلة في اللغة، لكنها أيضاً الكينونة الممثِّلة للّغة ـ الأمر الذي يجعلها عرضةً للصواب أو الخطأ، بتمكينها من إثبات ما تقول. وبهذا تختلف عن جميع الإشارات التي قد تكون مطابقة وأمينة ومتّفقة أمْ لا مع ما تدلّ عليه، لكنها ليست أبداً صحيحة أو خاطئة. فاللغة هي بكلّيتها خطاب، بفضل تلك القدرة الفريدة لكلمةٍ تتجاوز نظامَ الإشارات لتبلغ كينونة ما هو مدلول عليه.

لكن، من أين تأتي هذه القدرة؟ وما هو ذلك المعنى الذي يؤسس العبارة بتجاوزه الكلمات؟ كان نحاة (علماء النحو) بور ـ رويال يقولون إن معنى فعل الكون هو الإثبات. مما يبين في أي حقل من اللغة كان يتمتع بامتياز مطلق، لكنه لا يبين قط مما يتكوّن هذا المعنى. يجب ألّا نفهم بأن فعل الكون يحوي فكرة الإثبات، لأن كلمة إثبات عينها ولفظة نعم تحتويانها كذلك[37]. بالأحرى، إن إثبات الفكرة هو الذي يؤمّنه هذا الفعل. لكن، هل يعني إثبات فكرة ما إعلان وجودها؟ ـ هذا ما يعتقده بوزيه الذي يجد في ذلك سبباً جعل الفعل يجمع في صيغته التغيّرات الزمنية: ذاك أن جوهر الأشياء لا يتغيّر، ووجودها وحده يظهر ويختفي، وله وحده ماضٍ ومستقبل[38]. وهذا ما علّق عليه كونديّاك (Condillac) بقوله إنه اذا كان بالإمكان انتزاع وجود الأشياء، فذاك لأنه ليس أكثر من صفة، ولأن بوسع فعل الكون أن يثبت الموت والحياة على السواء. إن الشيء الوحيد الذي يثبته الفعل هو تواجه تمثيلين اثنين: تمثيل الخضرة والشجرة، مثلاً، أو الإنسان والحياة، أو الموت. لذلك، فإن زمن الأفعال لا يدلّ على الزمن الذي انوجدت فيه الأشياء في المطلق، إنما على نظام نسبي من الأسبقية أو التزامن بين الأشياء[39]. في الواقع، ليس التواجد صفةً للشيء بعينه، لكنه ليس سوى شكل من أشكال التمثيل: فالقول إن الخضرة والشجرة يتواجدان، يعني القول بأنهما متلازمان في جميع أو في معظم الانطباعات التي أتلقّاها.

بحيث إنّ الوظيفة الأساسية لفعل الكون هي أن يردّ كل لغة إلى التمثيل الذي تدلّ عليه. فالكينونة التي باتجاهها تتجاوز [اللغة] الإشاراتِ، ليست أكثر ولا أقل من كينونة الفكر. بينما كان أحد نحاة أواخر القرن الثامن عشر يقارن اللغة بلوحة، فقد حدّد الأسماء كأشكال والصفاتِ كألوان والفعلَ كقماشة الرسم عينها التي تظهر عليها هذه الأشكال والألوان. قماشة غير منظورة، مغطّاة كلياً بألق الكلمات ورسمها، لكنها تقدّم للّغة الموضع الذي تُبرز فيه تمثيلها؛ فما يدلّ عليه الفعل، هو في النهاية الطّابع التمثيلي للّغة، وواقعُ أن لهذه الأخيرة موضعها في الفكر وأن الكلمة الوحيدة التي بوسعها أن تتجاوز حدّ الإشارات وتحوّلها الى حقيقة لا تبلغ قط سوى التمثيل عينه. بحيث تصبح وظيفة الفعل متماهية في نمط وجود اللغة التي تعبرها بكل امتدادها: فالتكلم هو بآن معاً التمثيل بإشارات معيّنة وإعطاء هذه الإشارات شكلاً تركيبياً موجّهاً بواسطة الفعل. وكما يقول دستوت، فإن الفعل هو الإسناد: وهو دعامة وشكل جميع المحمولات: «فعل الكون موجود في جميع العبارات [أو القضايا]، لأنه لا يمكن القول بأن شيئاً ما هو على هذا النحو دون أن نقول مع هذا بأنه موجود. . . لكن كلمة موجود هذه (المقدّرة بالضمير هو) الموجودة في جميع القضايا هي دائماً جزء من المحمول، إنها على الدوام بدايته وأساسه، وهي الصفة العامة والمشتركة»[40][*].

هكذا يتبينّ لنا كيف أنه لا يبقى على وظيفة الفعل، ببلوغها هذه الدرجة من العمومية، غير أن تنحلّ حالما يضمحلّ الميدان التوحيدي للنحو العام. عندما يتحرّر بُعد النحويّ، لا تعود القضية سوى وحدة تركيبية. حينئذٍ، يظهر الفعل فيها ككلمة بين الكلمات الأخرى،

(*) من أجل فهم هذا النص نذكّر فقط بأن القضية في المنطق مؤلفة من موضوع ومحمول، ورابطة بينهما هي فعل الكينونة: سقراط (هو) إنسان. أي هو (كائن) إنسان. (م).

بنظامه الخاص من التناسب والإعراب والإضافة. وفي الطرف الآخر، سوف تظهر قدرةاللغة على الجلاء والكشف في مسألة مستقلة، أكثر قِدَماً من النحو. ومع ذلك فإنه طيلة القرن التاسع عشر، سوف تُفْحَص اللغة في طبيعتها المَلَغزة كفعل: حيث هو الأقرب الى الكينونة، والأقدر على تسميتها وعلى نقل أو إبراز معناها الجوهري وجعله جليّاً تماماً. فمن هيغل الى مالارميه (Mallarmé)، سوف يؤرجح هذه الدهشة إزاء العلاقات بين الكينونة واللغة عملية إعادة إدخال الفعل في نظام الوظائف النحوية المتجانس.

١٧ ـ التمفصل

إن فعل الكون، الذي هو خليط من الإسناد والإثبات، وتقاطع الخطاب حول إمكانية التكلم الأولى والمطلقة، يحدّد أول ثوابت العبارة وأكثرها جوهرية. والى جانبه، من الجهتين، عناصر هي: أقسام الخطاب أو «الصِّلات». لا تزال هذه الضفاف غير مهمة، وهي محددة فقط بالصورة الرقيقة، شبه الخفيّة والرئيسية التي تدلّ على الكينونة؛ إنها تعمل حول ذلك القاضي، كالموضوع الذي يُحاكم (Judicande) والموضوع الذي يقع عليه الحكم (Judicat)[41]. فكيف يمكن أن يتحوّل هذا الرسم الصرف للعبارة الى عبارات واضحة؟ وكيف يمكن أن يبينّ الخطاب كل مضمون تمثيل معين؟

لأنه مؤلّف من كلمات تسمّي ما هو معروض للتمثيل، بكل جزء من أجزائه.

الكلمة تسمّي [أي تعين وتخصص]، أي أنها بطبيعتها اسم. اسم علَم بما أنه موجَّه نحو هذا التمثيل، وليس نحو أي تمثيل آخر أيضاً. بحيث إنه في مقابل تماثل الفعل ـ الذي ليس هو قط سوى الملفوظة العامة للإسناد ـ تكثر الأسماء إلى ما لانهاية. يجب أن تكون هناك من الأسماء بقدر ما توجد أشياء للتسمية. غير أن كل اسم يكون حينئذ شديد الارتباط بالتمثيل الوحيد الذي يدلّ عليه بحيث لا يسعنا حتى صياغة أي إسناد؛ وتسقط اللغة تحت ذاتها: «إذا لم تكن لدينا موصوفات غير أسماء علم، فيلزم التكثير منها بلانهاية. إن هذه الكلمات، التي سترهق كثرتها الذاكرة، لن تنظّم على الإطلاق موضوعات معارفنا ولا بالتالي أفكارنا، وستكون جميع أقوالنا مشوبة بأكبر قدر من الغموض»[42]. فلا يمكن أن تعمل الأسماء في الجملة وأن تتيح الإسناد ما لم يدل أحدهما (المسند اليه أو المحمول على الأقل) على عنصر معين مشترك بين عدة صور. فعمومية الاسم ضرورية لأقسام الخطاب مثلما أن تسمية الكائن ضرورية لصيغة العبارة.

يمكن اكتساب هذه العمومية بطريقتين: إما بواسطة تمفصل أفقي يجمع الأفراد الذين تقوم بينهم بعض التماثلات ويفصل أولئك المختلفين عنهم. ويؤلّف هذا التمفصل حينئذٍ تعميما متوالياً لمجموعات واسعة أكثر فأكثر (ومتناقصة العدد)؛ كما يمكن أن يقسّمها ثانيةً الى ما لانهاية تقريباً بواسطة تمييزات جديدة فيعود ويلتقي مع اسم العَلَم الذي انطلق منه[43]؛ وهكذا، تغطي اللغة كل نظام الترابطات والالتحاقات، ويظهر فيها كل من هذه النقاط باسمه الخاص: فمن الفرد الى الجنس، ومن الجنس الى النوع والفئة تتمفصل اللغة بالضبط حول ميدان العموميات المتزايدة؛ والموصوفات هي التي تعبّر في اللغة،عن هذه الوظيفة

التصنيفية: يقال حيوان، رباعيّ الأقدام، كلب، من فئة البربيت (طويل الوبر متجعّده)[44]. وإما بواسطة تمفصل عمودي ـ متّصل بالأول، لأنهما ضروريان الواحد للآخر؛ يميّز هذا التمفصل الثاني بين الأشياء التي تدوم بذاتها وتلك التي ـ تغيّرات، سمات، عوارض أو ميّزات ـ لا يمكننا أبداً مصادفتها في الحالة المستقلة: في العمق، الجواهر، وعلى السطح، الصفات [أو المحمولات]؛ هذا الانفصال ـ هذه الميتافيزيقا كما يقول آدم سميث[45] ـ معبّر عنه في الكلام بوجود نعوت تدلّ في التمثيل على كل ما لا يمكن أن يدوم بذاته. وعليه، فإن التمفصل الأولي للّغة (إذا وضعنا جانباً فعل الكينونة الذي هو شرط للخطاب بقدر ما هو قسم من أقسامه) يتمّ وفقاً لمحورين متعامدين: الأول يتّجه من الفرد الخاص الى العام؛ والآخر يتّجه من الجوهر الى الصفة. وعند تقاطعهما يكمن الاسم النكرة (nom Commun)؛ في الطرف الأول اسم العلم، وفي الطرف الآخر النعت.

لكن هذين النوعين من التمثيل لا يميّزان بين الكلمات إلّا بقدر ما يكون التمثيل محلّلاً وفقاً لهذا النموذج عينه. وكما يقول كتّاب بور رويال: فإن الكلمات التي تدل على الأشياء تخصص أسماء موصوفة، مثل: أرض، شمس. أما تلك التي تدلّ على الأحوال مميّزةً في الوقت نفسه المُسْنَد إليه الذي تطابقه، فتُسمّى أسماء **صفات أو نعوت**، مثل: حسَن، صحيح، مستدير»[46]. على أن ثمة لعبة بين تمفصل اللغة وتمفصل التمثيل. عندما نتكلّم على «البياض»، فإن ما نعنيه هو صفة، لكننا ندل عليه بموصوف: وعندما نتكلم على «البشر» (Les Humains)، فإننا نستعمل صفة للتدليل على أفراد يدومون بذواتهم. ولا يدلّ هذا التباين على أن اللغة تخضع لقوانين أخرى غير التمثيل. بل يبينّ بالعكس أن لها مع نفسها، وفي عمقها الخاص، علاقاتٍ مماثلة لعلاقات التمثيل. أو ليست في الواقع تمثيلاً مضاعفاً، وألا تملك القدرة على أن تدمج مع عناصر التمثيل تمثيلاً متميّزاً عن الأول، مع أنه لا وظيفة ولا معنى لها غير تمثيله؟ إذا استحوذ الخطاب على الصفة التي تدلّ على تغيير ما، وأبرزها داخل العبارة على أنها جوهر العبارة بالذات، حينئذ تصبح الصفة موصوفاً؛ وبالعكس، فان الاسم الذي يسلك في العبارة مسلك العارض يصبح بدوره صفةً، مع تدليله، كما في السابق، على جواهر. «لأن الجوهر هو ما يدوم بذاته، فقد سُمِّيت موصوفات جميع الكلمات التي تدوم بذاتها في الخطاب حتى ولو كانت تدلّ على عوارض. وبالعكس، سُمّيت صفات تلك التي تدلّ على جواهر، عندما توجب طريقتها في التعبير أن تُقْرَن بأسماء أخرى في الخطاب»[47]. تقوم بين عناصر العبارة علاقات مماثلة لعلاقات التمثيل لكن هذا التماثل غير مضمون على نحو منهجي بحيث يتمّ التدليل على كل جوهر بموصوف، وعلى كل عارض بصفة. فالمقصود هو تماثل إجمالي ونوعي: **العبارةَ هي تمثيل**؛ وهي تتمفصل حول أشكاله ذاتها. إنما يتعينّ عليها أن تتمكّن، بشكل أو بآخر، من مفصلة التمثيل الذي تحوّله الى خطاب. إنها، بحدّ ذاتها، تمثيل يمفصل تمثيلاً آخر، مع إمكانية تباين تشكّل، بآن معاً، حرية الكلام واختلاف اللغات.

تلك هي طبقة التمفصل الأولى: الأكثر سطحية، والأكثر جلاءً على أيّ حال. منذ الآن، يمكن أن يصبح كل شيء خطاباً، وإنّما في لغة لا تزال ضعيفة التمايز: فمن أجل إعادة ربط الأسماء، فإننا لا نملك بعد سوى رتابة فعل الكون ووظيفته الإسنادية. والحال أن عناصر

التمثيل تتمفصل وفقاً لشبكة كبيرة من العلاقات المعقّدة (تتابع، إضافة، نتيجة) التي ينبغي تمريرها عبر اللغة حتى تصير هذه الأخيرة تمثيلية حقاً. من هنا، فإنه يتعيّن على جميع الكلمات، والمقاطع اللفظية والحروف حتى، المتنقلة بين الأسماء والأفعال، أن تدلّ على الأفكار التي سمّتها مدرسة بور ـ رويال «ثانوية»[48]؛ ثمة حاجة الى حروف جرّ وروابط؛ وثمة حاجة الى إشارات تركيبية تدل على علاقات التماثل أو الترابطات وعلى علاقات التبعية أو الإضافة:[49] علامات الجمع والجنس، وحالات الإعراب؛ أخيراً، ثمة حاجة الى كلمات تردّ الأسماء النكرة الى الأفراد الذين تدلّ عليهم ـ أي تلك الأدوات أو أسماءِ الإشارة التي سمّاها **لومرسيه** (Lemercier) «مجسِّمة» أو «مُبْطلة للتجريد»[50]. ويشكل هذا العدد الكبير من الكلمات لفظاً أدنى من وحدة الاسم (الموصوف أو الصفة) مثلما كانت تتطلبها صيغة الجملة المجرَّدة. لا يملك أيّ منها، في ذاته ومنفرداً، مضموناً تمثيلياً ثابتاً ومحدّداً؛ فهي لا تشتمل على فكرة ـ ولو ثانوية ـ إلّا عند ربطها بكلمات أخرى؛ وفي حين أن الأسماء والأفعال هي «دالّة مطلقة»، فإنه ليس لها من مدلول إلّا بشكل نسبي[51]. لا ريب في أنها تتّصل بالتمثيل؛ فلا وجود لها إلّا بقدر ما يكشف هذا الأخير، بتحلّله، الشبكة الداخلية لهذه العلاقات. لكنه ليس لها أية قيمة إلّا من خلال الكل النحوي الذي تشكّل جزءاً منه. إنها تقيم في اللغة تمفصلاً جديداً ذا طبيعة مختلطة، تمثيلية، ونحوية في آن، دون أن تتمكّن أي من هاتين الطبيعتين من الارتداد تماماً الى الأخرى.

فإذا بالجملة تمتلىء بعناصر تركيبية ذات تقطيع أدقّ من التعابير الكبيرة للعبارة. وهذا التقطيع الجديد يضع النحو العام أمام ضرورة الاختيار: فإما أن يواصل التحليل دون الوحدة الاسمية ويُظهر، قبل المعنى، العناصر العديمة المعنى التي يتكوّن منها، وإما أن يختصر هذه الوحدة الاسمية بإجراء ارتدادي، ويقرّ لها بقياسات أصغر حجماً ويهتدي الى فعاليتها التمثيلية تحت الكلمات الكاملة، في الأدوات والمقاطع اللفظية، وحتى في الحروف ذاتها. تكون هذه الإمكانات متاحةً ـ وأكثر من ذلك: مفروضة ـ عندما تتخذ نظرية اللغات الخطاب وتحليل قيمه التمثيلية موضوعاً لها. إنها تحدّد **النقطة البِدْعية**(*) التي تقسم نحو (grammaire) القرن الثامن عشر.

يقول **هاريس** (Harris): «هل سنفترض أن كل دلالة هي كالجسد قابلة للتقسيم الى عدد لامتناهٍ من الدلالات الأخرى، القابلة للتقسيم هي نفسها الى ما لانهاية؟ سيكون ذلك فرضاً محالاً؛ لذلك، لا بدّ من التسليم بأن هناك أصواتاً ذات دلالة لا يمكن أن يكون لأيّ جزء منها دلالة بذاته»[52]. تزول الدلالة ما إن تنحلّ أو تُعلّق القيم التمثيلية للكلمات: وتظهر، مستقلةً، موادّ لا تتمفصل حول الفكر، ولا يمكن أن تؤول روابطها الى روابط الكلام. فثمة «إوالة» خاصة بالتناسبات والإضافات وحركات الإعراب والمقاطع اللفظية والأصوات، ولا يسع أية قيمة تمثيلية أن تحلّل هذه الإوالة. يجب معاملة اللغة على غرار تلك الآلات التي تتحسّن تدريجياً[53]: فالعبارة، بشكلها الأبسط، غير مؤلّفة إلّا من فاعل وفعل وصفة؛ وكل إضافة لجهة المعنى تقتضي جملة جديدة وكاملة؛ وهكذا، فإن الآلات الأكثر

(*) Le point d'hérésie: الخروج عن القاعدة أو المألوف. والمقصود هو أن تحليل الخطاب كان هو الموضوع الخارج عن المألوف الذي اتت به نظرية الخطاب في القرن الثامن عشر. (م).

بدائية تستلزم قواعد تشغيلية تختلف بالنسبة الى كل جزء من أجزائها. إنما حين تتحسَّن وتبلغ درجة الاتقان، فإنها تخضع جميع أجزائها لقاعدة واحدة ووحيدة، بحيث لا تعود هذه الأجزاء سوى وسائط هذه الأخيرة ووسائل تحوّلها ونقاط ارتكازها. كذلك، فإن اللغات، بتحسّنها، تنقل معنى عبارة ما بواسطة وسائل نحوية ليس لها بحدّ ذاتها قيمة تمثيلية، لكن يكون دورها هو في ايضاح هذه القيمة وربط عناصرها وتبيان تحديداتها الراهنة. في جملة واحدة، مأخوذة كقطعة واحدة، يمكننا تسجيل علاقات زمنية واستتباعية ومِلْكية وموضعية تدخل تماماً في سلسلة: فاعل ـ فعل ـ صفة، إنما لا يمكن الإحاطة بها بتمييز في مثل هذه الوساعة. من هنا الأهمية التي اتخذتها منذ بوزيه (Bauzée)[54] نظرية المفعول والإضافة (subordination). ومن هنا أيضاً يأتي الدور المتزايد للتركيب (syntaxe)؛ ففي عهد بور رويال كان التركيب مندمجاً في صياغة الكلمات وترتيبها، وتالياً في سياق العبارة الداخلي[55]؛ لكنه أصبح مستقلاً مع **سيكار** (Sicard): فهو الذي «يفرض على كل كلمة شكلها الخاص»[56]. وهكذا ارتسم استقلال النحوي، كما سيُحدَّد فيما بعد، في نهاية القرن تماماً، على يد **سيلفستر دو ساسي** (Silvestre de Saci) عندما كان أول من ميّز، مع **سيكار**، بين الإعراب المنطقي للعبارة والإعراب النحوي للجملة[57].

هكذا ندرك لماذا ظلّت تحليلات من هذا النوع معلّقة طالما كان الخطاب هو موضوع النحو. عندما كان يتمّ بلوغ طبقة من التمفصل حيث تنهار القيم التمثيلية، كان يجري الانتقال من الجهة الأخرى من النحو، حيث لم يعد له تأثير، الى الميدان الذي كان ميدان الاستعمال المتعارف عليه والتاريخ. في القرن الثامن عشر، كان التركيب يعتبر بأنه مجال الاعتباط حيث تنتشر عادات كل شعب على هواها[58].

على أيّ حال، لم يكن بوسع هذه التحليلات أن تكون، في القرن الثامن عشر، أكثر من إمكانات مجرّدة، ذاك أنها لم تكن تجسيدات مسبقة لما سيُعرف فيما بعد بفقه اللغة (الفيلولوجيا)، بل فرعاً غير مفضّل من اختيار مطروح. في المقابل، وانطلاقاً من النقطة البدعية ذاتها، شهدنا نمو تفكير هو، بالنسبة إلينا والى علم اللغة الذي أسّسناه منذ القرن التاسع عشر، عديم القيمة، لكنه أتاح آنذاك إبقاء كل تحليل الإشارات الشفهية داخل الكلام. وبواسطة هذه التغطية الصحيحة، دخل في عداد الصور الايجابية للمعرفة. فكان يتمّ البحث عن الوظيفة الاسمية الغامضة التي كان يُعتقد أنها مُضمَرة ومخفيّة في تلك الكلمات والمقاطع اللفظية وحركات الإعراب والحروف، التي تركها تحليل العبارة الضعيف جداً تمرّ عبر شبكته. ذاك أنه في نهاية المطاف، وكما لاحظ مؤلّفو بور رويال، فإن لجميع أدوات الربط مضموناً معيّناً بما أنها تمثّل الطريقة التي بها تتّصل الأشياء فيما بينها وتتمفصل في تمثيلاتنا[59]. ألا يسعنا الافتراض بأنها كانت أسماء كجميع الأخريات؟ لكن، بدلاً من أن تحلّ محلّ الأشياء، فقد أخذت مكان الإشارات التي كان البشر يدلّون عليها بها، أو يقلّدون بها روابطها وتتابعها[60]. إنها تلك الكلمات التي إما أنها فقدت تدريجياً معناها الخاص (في الواقع، لم يكن هذا الأخير واضحاً بما أنه كان مرتبطاً بالإشارات والأجساد ووضع المتكلّم)، وإمّا أنها اندمجت في الكلمات الأخرى التي وجدت فيها ركيزة ثابتة والتي قدّمت لها في المقابل نظاماً كاملاً من التعديلات[61]. بحيث إن جميع الكلمات، أيّاً كانت، هي أسماء كامنة:

فالأفعال ضمّت أسماء صفات الى فعل الكون؛ والروابط وحروف الجرّ هي أسماء الحركات التي باتت جامدة؛ وليست التصريفات والإعرابات سوى أسماء ممتصّة. الآن، يمكن أن تنفتح الكلمات وتطلق سراح جميع الأسماء التي أودعت فيها. وكما قال **لوبل** (Le Bel)، في معرض تبيان المبدأ الأساسي للتحليل، فإنه «ما من جمع لم تكن أجزاؤه موجودة بصورة منفصلة قبل تجميعها»[62]، مما أتاح له أن يحوّل جميع الكلمات إلى عناصر مقطعية حيث عادت إلى الظهور أخيراً الأسماء القديمة المنسية ـ الألفاظ الوحيدة التي كانت ممكنة الوجود الى جانب فعل الكون: **رومولوس** (Romulus)، مثلاً، مشتقّة من روما (Roma) وموليري (Moliri) (بنى، شيّد)؛ **وروما**، مشتقّة من رو (Ro) التي تعني القوة (Robur) ومن ما (Ma) التي تعني العظمة (Magnus). على النحو ذاته، يكتشف **تيبيو** (Thiébault) في فعل «تخلّى» (abandonner) ثلاثة معانٍ كامنة: أ) حرف a الذي «ينطوي على فكرة اتجاه شيء نحو شيء آخر أو مآله اليه»؛ ومقطع ban الذي «يعطي فكرة كليّة الجسم الاجتماعي»، ومقطع do الذي يدلّ على «الفعل الذي به نتنازل عن شيء ما»[64].

واذا كان لا بدّ من الوصول، تحت المقاطع اللفظية، الى الحروف نفسها، فإننا سنجني منها أيضاً قيم تسمية بدائية. وهذا ما جَدّ في سبيله بشكل رائع **كور دو جبلين** (Court de Gébelin)، من أجل مجده الأعظم والأكثر زوالاً؛ «كانت اللمسة الشفوية الأسهل استخداماً، والأكثر نعومةً ورقةً، تفيد للتدليل على أول الكائنات التي يعرفها الإنسان، على تلك التي تحيط به، والتي يدين لها بكل شيء» (الأب، الأم، القبلة). في المقابل، «فإن الأسنان قاطعة بقدر ما الشفاه متحركة ومرنة؛ والنبرات التي تصدر عنها قوية، طنّانة وصاخبة.. فبواسطة اللمسة الأسنانية نصدر اصواتاً **مجلجلة** ومدوّية **ومذهلة**؛ بواسطتها يتمّ التدليل على **الطبول والدفوف والأبواق**». وبوسع حروف العلّة، منفردةً، أن تفشي سرّ الأسماء الألفية الذي أغلقها عليه العرف: حرف A للحيازة (التملّك)، وحرف E (للوجود)، وحرف I (للقوة)، وحرف O (للذهول)، «العينان اللتان تتكوّران»، وحرف U (للرطوبة)، وبالتالي للميل الى الدعابة[65]. ولربما كانت الحروف الصحيحة (الصوامت) وحروف العلّة (المصوّتات)، المميّزة فقط بحسب فئتين غامضتين الى الآن، تؤلّف في غور تاريخنا الاسمَيْن اللذين هما مَفْصلا اللغة البشرية: فقد كانت المصوّتات الرخيمة تعبّر عن الانفعالات، والصوامت الخشنة تعبّر عن الحاجات[66]. كما يمكننا التمييز بين لهجات الشمال الأجش ـ غلبة الأحرف الحلقية والجوع والبرد ـ واللغات الجنوبية المؤلّفة كلها من مصوّتات والناشئة عن لقاء الرعاة الصباحي عندما «كانت تخرج من صفاء الينابيع أولى شرارات الحب».

إن اللغة، بكل كثافتها وحتى أقدم الأصوات التي انتزعتها من الصرخات، تحافظ على وظيفتها التمثيلية؛ ففي غابر الزمان، وفي كل من ألفاظها، كانت على الدوام **تسمّي**. إنها ليست بحدّ ذاتها سوى حفيف هائل لتسميات تتلبّد وتتضيّق وتختفي وتصمد مع ذلك لتتيح تحليلَ أو تكوين التمثيلات، الأكثر تعقيداً. ففي داخل العبارات، حيث يبدو المعنى وكأنه يستند بصمت الى مقاطع لفظية عديمة المعنى، هناك دوماً تسمية راقدة، وشكل يحبس بين جدرانه المُصْدية انعكاس تمثيل خفيّ، إنما ثابت لا يزول. بالنسبة الى فقه اللغة في القرن

التاسع عشر، فقد ظلّت مثل هذه التحليلات «حبراً على ورق» بالمعنى الحصري للعبارة. إنما ليس بخصوص تجربة اللغة الطويلة ـ الباطنية والصوفية أولاً، في عهد **سان مارك وريفروني** (Reveroni) **وفابر دوليفيه** (Fabre d'Olivet) **وإيغر** (Egger)، ثم الأدبية عندما انبعث لغز الكلمة في كيانها الضخم، مع **مالارميه** (Mallarmé) **وروسيّل** (Roussel) **وليريس** (Leiris)، أو **بونج** (Ponge). فالفكرة التي مفادها أننا بهدم الكلمات لا نعثر ثانية على ضوضاء ولا على عناصر كيفية صرف، بل على كلمات أخرى تحرّر غيرها، إذا ما سُحقت بدورها ـ هذه الفكرة هي بآن معاً إنكار لكل علم اللغات الحديث والأسطورة التي فيها ننقل أكثر قدرات اللغة غموضاً وواقعية. لا ريب في أن اللغة يمكن أن تصبح مادة علم ما لكونها كيفية، ولكوننا نستطيع أن نجدّد الشرط الذي يجعلها ذات دلالة. إنما لأنها لم تكفّ عن التكلّم دون ذاتها، ولأن ثمة قيماً لا تفنى، تتغلغل فيها الى المسافة التي يمكن بلوغها، فإنه بوسعنا التكلّم فيها بتلك التتمة الى ما لانهاية حيث ينعقد الأدب. على أن العلاقة في العصر الكلاسيكي، لم تكن العلاقة ذاتها قط. كانت الصورتان تتطابقان تماماً: فلكي تُفهم اللغة بأسرها في شكل العبارة العام، كان لا بدّ وأن تكون كل كلمة، في أصغر أجزائها، تسمية شديدة التدقيق.

٧ ـ التعيين

ومع ذلك، فإن نظرية «التسمية المعمَّمة» تكتشف في عمق اللغة علاقة معيّنة بالأشياء مختلفة تماماً عن شكل العبارة. اذا كانت وظيفة اللغة، في الصميم، هي التسمية، أي إبراز صورة معيّنة أو التدليل عليها، فإنها تكون بياناً لا حكماً. فهي ترتبط بالأشياء بإشارة وعلامة وصورة مقرونة وبحركة دالّة: لا شيء ممكن التحويل الى علاقة تبشيرية. إن مبدأ التسمية الأولى وأصل الكلمات يوازن أوّلية الحكم الشكلية. كما لو كان هناك، من جهتي اللغة المعروضة بكل تمفصلاتها، الكائنُ في دوره الإسنادي الفعلي والأصلُ في دور التسمية الأولى التي يؤدّيه. يتيح هذا الأخير إحلال (إبدال) اشارة ما محلّ المدلول عليه، بينما يتيح الأول ربط مضمون ما بآخر. وهكذا، نقع ثانيةً على وظيفتي الربط والإبدال، اللتين أعطيتا للإشارة بعامة مع قدرتها على تحليل الصورة، لكننا نجدهما هنا بتعارضهما وكذلك بانتمائهما المتبادل لبعضهما.

إن كشف أصل اللغة يعني استعادة الزمن الأولي الذي كانت فيه تسمية صرفاً. من هنا، يقتضي أن نفسّر في آن معاً جوازها [أو صدفتها](*) (بما أن ما يسمّي قد يكون مختلفاً عمّا يدلّ مثلما قد تختلف إشارة ما عن الشيء الذي تتجه نحوه) وعلاقتها العميقة بما تسمّيه (بما أن هذا المقطع اللفظي أو ذاك أو هذه الكلمة أو تلك قد اختيرت دوماً للإشارة الى شيء ما). ويستجيب للضرورة الأولى تحليل لغة الفعل، بينما تستجيب دراسة الجذور للضرورة الثانية. لكنهما لا يتعارضان مثلما يتعارض في مؤلف Cratyle التفسير بواسطة «الطبيعة» والتفسير بواسطة «القانون». بالعكس، إنهما ضروريان الواحد للآخر، بما أن الأول يحلّل إحلال الإشارة محل المشار إليه، والثاني يبرّر قدرة/التعيين الدائمة التي تتمتّع بها هذه الإشارة.

(*) L'arbitaire: أي تكوّن الأصل اللغوي مصادفة وحسب ظروف التجربة للنطق الأولي. (نحوياً).

أما لغة الفعل فهي الجسد الذي يتكلمها؛ ومع هذا، فهي غير محدّدة على الفور. فما تتيحه الطبيعة هو فقط أن الانسان يقوم بحركات معيّنة في مختلف المواقف التي يكون فيها؛ على قسمات وجهه تظهر حركات عدة، وهو يطلق صرخات مجمجمة (غير واضحة) - أي أنها غير «مضروبة لا باللسان ولا بالشفاه»[67]. كل ذلك ليس بعدُ لغة ولا حتى إشارة، بل هو أثر ونتيجة لحيوانيّتنا. إنما على هذا النشاط الظاهر أن يكون عاماً، بما أنه لا يخضع إلّا لشكل أعضائنا. من هنا إمكانية أن يلاحظ الإنسان هويته الخاصة به، كما هويات أقرانه. وعليه، يستطيع أن يقرن بالصرخة التي يسمعها عند الآخر وبالتقطيب الذي يلاحظه على وجهه الصور ذاتها التي انطوت عليها، مرات عدة، صرخاته الخاصة وحركاته الشخصية. يمكنه أن يتلقّى هذه الايمائية كعلامة على فكر الآخر وبديل منه. كإشارة، عندئذ، يبدأ الفهم. كما يمكنه بالمقابل أن يستخدم هذه الإيمائية الصائرة إشارةً، ليثير عند شركائه الفكرة التي تخطر له هو نفسه، والأحاسيس والحاجات والآلام التي تقترن عادة بمثل تلك الحركات والأصوات: صيحة مُطلقة عمداً في وجه الغير أو في اتجاه شيء ما، تعجّب صرف[68]. ومع هذا الاستعمال المتّفق عليه للإشارة (التي غدت تعبيراً)، كان شيء شبيه باللغة على وشك الولادة.

يتّضح لنا، من خلال هذه التحليلات المشتركة بين **كونديّاك** و**دستوت**، أن التعبير الحركي يربط تماماً، بتكوّن معيّن، بين اللغة والطبيعة. إنما لتفصل الأولى عن الثانية أكثر مما هو لترسيخها فيها. ولإظهار اختلافها الثابت عن الصراخ وتأسيس ما يشكّل حيلتها. ما دامت الحركة هي الامتداد البسيط للجسد، فإنه ليست لها أية قدرة على الكلام: إنها ليست لغة. لكنها تصبح لغة، إنما بعد سلسلة عمليات محدّدة ومعقّدة: توسيم تشابهٍ في العلاقات (صيحة الآخر هي بالنسبة لما يحسّ به - المجهول - مثلما هي صيحتي بالنسبة الى شهيّتي أو خوفي)؛ عكس الزمن واستعمال طوعي للإشارة قبل الصورة التي تدلّ عليها (قبل أن أشعر بجوع قوي بما يكفي لحملي على الصياح، أطلق الصيحة التي ترتبط بهذا الشعور)؛ أخيراً، النيّة بأن أولّد عند الآخر الصورة المقابلة للصيحة أو للحركة (إنما مع تميّز هو أنني باطلاقي هذه الصيحة، لا أولّد ولا أقصد أن أولّد الاحساس بالجوع بل تمثيل العلاقة بين هذه الإشارة ورغبتي الشخصية في الأكل). فاللغة غير ممكنة إلّا على أساس هذا التشابك. وهي لا ترتكز الى حركة فهم وتعبير طبيعية، إنما الى علاقات الإشارات والتمثيلات القابلة للانعكاس والتحليل. لا تكون ثمة لغة عندما يتجسّد التمثيل خارجياً، بل عندما تفصل إشارةً عن ذاتها، بشكلٍ متّفق عليه، وتتمثّل بها. إذاً، ليس بصفة شخص متكلّم، ولا من داخل لغة جاهزة أصلاً، يكتشف الانسان حواليه إشارات هي بمثابة أقوال صامتة يقتضي حلّ رموزها وجعلها مسموعة من جديد؛ ولأن التمثيل يتخذ إشارات له، يمكن أن تلد كلمات وأن تلد معها لغة ليست سوى التنظيم اللاحق لإشارات صوتية. بالرغم من اسمه، فإن «التعبير الحركي» يُبرز شبكة الإشارات المتعذّرة التبسيط التي تميّز بين اللغة والحركة (أو الفعل).

ومن هنا، تؤسس اللغة من الطبيعة صنيعتها البارعة. ذاك أن العناصر التي تتكوّن منها هذه اللغة (أصوات، إيماءات، تأشيرات) مقدّمة بالتتابع من الطبيعة، ومع ذلك، فإنه ليس لها بمعظمها أي تطابق مضموني مع ما تدلّ عليه، بل علاقات تزامن أو تتابع. الصيحة لا تشبه الخوف، واليد الممدودة لا تشبه الإحساس بالجوع. واذ تغدو هذه الإشارات متّفقاً

عليها، فإنها ستظل «رتيبة وبلا تبدّل»[69]، بما أن الطبيعة أقامتها نهائياً؛ لكنها لن تعبّر عن طبيعة ما تدلّ عليه، لأنها ليست قط شبيهة به. وانطلاقاً من هنا، سوف يكون بوسع البشر أن ينشئوا لغة اصطلاحية: فهم يملكون الآن من الإشارات المعبّرة عن الأشياء ما يكفي لتحديد إشارات جديدة تحلّل الأولى وتنسّقها. ففي مؤلّف حديث حول أصل التفاوت[70]، يوضح روسّو أن أية لغة لا يمكن أن تقوم على اتفاق بين الناس، بما أن هذا الاتفاق يتطلب أصلاً لغة قائمة، معترفاً بها ومستعملة؛ لذا، ينبغي تمثيلها كلغة متلقّاة من الناس وغير مبنيّة من قبلهم. والواقع أن التعبير الحركي يؤكّد هذه الضرورة ويبطل هذه الفرضية. فالانسان يستمدّ من الطبيعة ما يكوّن منه إشارات، وهذه الإشارات تفيده أولاً للتفاهم مع الآخرين من أجل اختيار تلك التي ينبغي اعتمادها، والقيم التي سيُعترف لها بها، وقواعد استعمالها؛ ثم تفيد لتكوين إشارات جديدة على غرار الأولى. ويقوم أول نوع من الاتفاق على اختيار الإشارات الصوتية (الأسهل تمييزاً من بعيد، والوحيدة الممكنة الاستخدام ليلاً)، بينما يقوم الاتفاق الثاني على تأليف أصوات للتدليل على تمثيلات غير مبيّنة بعد، تكون قريبة من تلك التي تشير الى تمثيلات قريبة. وهكذا تتكوّن اللغة بالمعنى الحصري، بواسطة مجموعة من المماثلات التي توسّع إطار التعبير الحركي أو على الأقل جانبه الصوتي: إنها تشبهه، «وهذا الشبه هو الذي سيسهّل فهمه. إننا نسمّيه تماثلاً... وتلاحظون أن التماثل الذي يصنع لنا القانون لا يجيز لنا اختيار الإشارات صدفةً أو اعتباطاً»[71].

إن تكوّن اللغة انطلاقاً من (لغة الفعل) التعبير الحركي ينجو تماماً من التخيير بين أن يكون المحاكاة الطبيعية أو الاصطلاح الاعتباطي. فحيث توجد طبيعة ـ في الإشارات التي تولد عفوياً من خلال جسدنا ـ لا يوجد أي تشابه؛ وحيث يكون هناك استخدام للتشابهات، فهذا يعني أن الاتفاق الطوعي بين الناس قائم ذات مرة. الطبيعة تقرّب بين الاختلافات وتربط بينها قسراً؛ أما التفكير فيكتشف التشابهات ويحلّلها، وينشرها. المرحلة الأولى تتيح الاصطناع المجاني، إنما بمواد مفروضة بصورة مماثلة على جميع الناس؛ والمرحلة الثانية تستبعد الاعتباط لكنها تشق أمام التحليل طرقاً لن تكون متطابقة تماماً عند جميع الناس وبين جميع الشعوب. فناموس الطبيعة هو اختلاف الكلمات والأشياء ـ التقسيم العمودي بين اللغة والأشياء الموجودة دونها والتي هي مكلّفة بالتدليل عليها؛ وقاعدة الاتفاقات [التي ستغدو مصطلحات] هي تشابه الكلمات فيما بينها، والشبكة الأفقية الكبرى التي تؤلف الكلمات انطلاقاً من بعضها بعضاً وتنشرها الى ما لانهاية.

عندئذ، ندرك لماذا لا تناقض نظرية الجذور، على الاطلاق، تحليل التعبير الحركي، بل تأتي بالضبط لتأوي فيه. الجذور هي كلمات أصلية نجدها، هي بعينها، في عدد كبير من اللغات ـ وفي جميع اللغات ربما؛ لقد فرضتها الطبيعة كصيحات لاإرادية ومستعملة عفوياً في التعبير الحركي. فهنا راح الناس يفتّشون عنها ليدرجوها في لغاتهم الاصطلاحية. واذا كانت جميع الشعوب، في كل المناخات، قد اختارت هذه المصوّتيات الأوّلية من بين مواد التعبير الحركي، فذاك لأنها اكتشفت فيها، إنما بشكل جديد ومتبصّر، تشابهاً مع الشيء الذي تدلّ عليه أو إمكانية تطبيقها على شيء مماثل. إن تشابه الجذر مع ما يدلّ عليه لا يأخذ أهميته كإشارة شفوية إلاّ من خلال الاصطلاح الذي جمع بين الناس ونظّم تعبيرهم الحركي في لغة

ما. وعلى هذا النحو تلتقي الإشارات، من داخل التمثيل، مع طبيعة ما تدلّ عليه، كما يفرض نفسه بصورة مماثلة على جميع اللغات كنز الكلمات البدائي.

يمكن أن تتكوّن الجذور بطرق عدة. طبعاً، بواسطة الحاكية الصوتية (L'onomatopée) التي ليست تعبيراً عفوياً، إنما نُطق إرادي بإشارة مشابهة: «أن يُحدث المرء بصوته الضجة ذاتها التي يحدثها الشيء الذي يريد تسميته»[72]. وباستخدام تشابه مدرك في الأحاسيس: «سيكون الشعور باللون الأحمر، الذي هو حيّ، سريع، ومتعب للنظر، مترجماً بأمانة بواسطة الصوت R الذي يولّد في السمع تأثيراً مماثلاً»[73]. ثم أنه في فرضنا على أعضاء الصوت حركات مماثلة لتلك التي ننوي التدليل عليها: «بحيث يغدو الصوت الذي ينجم عن شكل العضو وحركته الطبيعية الموضوعة في هذه الحالة، يغدو هو اسم الشيء»: يتنحنح الحلق للتدليل على احتكاك جسم بآخر، ويتجوَّف داخلياً للإشارة الى مساحة مقعّرة"[74].

أخيراً، بأن نستخدم لتعيين عضو ما الأصوات التي يحدثها طبيعياً: فاللفظ ghen أعطى اسمه للحلق الذي يصدر منه، ولتسمية الأسنان يُستعمل الحرفان الأسنانيّان d و t[75]. وبهذه الألفاظ الاصطلاحية للتشابه، تستطيع كل لغة أن تتزوّد بمجموعتها من الجذور الأصلية. مجموعة ضيّقة، بما أنها كلها أحادية المقطع، وموجودة بعدد قليل جداً ـ حوالى المئتين في اللغة العبرانية حسب تقديرات **برجييه** (Bergier)[76]؛ وهي أضيق من ذلك أيضاً إذا فكّرنا في أنها مشتركة بين معظم اللغات (بسبب علاقات التشابه التي تقيمها): يعتقد **دو بروس** (DE Brosses) أن جذور كل اللغات المحلية الأوروبية والشرقية لا تملأ جميعها «صفحة واحدة من ورق الرسائل». غير أنه انطلاقاً منها انتهت كل لغة الى التكوّن، بخصوصيتها المميّزة: «فنموّها مذهل. إنها مثل حبّة الدردار التي تنتج شجرة كبيرة تنبت بدورها من كل جذر ناميات جديدة (قضباناً فتيّة)، تنتج على المدى الطويل غابة حقيقية»[77].

والآن، يمكن أن تمتدّ اللغة في نسابتها. فهي التي أراد **دو بروس** أن يبسطها في حيّز من التسلسلات المتواصلة سمّاه «الأركيولوجيا العامة»[78]. في أعلى هذا الحيّز، تُكتب الجذور ـ ذات العدد القليل جداً ـ التي تستخدمها اللغات الأوروبية والشرقية؛ وتحت كل جذر، توضع الكلمات الأكثر تعقيداً التي تُشتقّ منها، إنما مع الحرص على أن تأتي أولاً الكلمات الأقرب الى الجذور وأن يُتبع ترتيب متراص بما يكفي لتكون بين الكلمات المتتابعة أصغر مسافة ممكنة. هكذا تكوَّن مجموعات كاملة وشاملة، وسلاسل متّصلة تماماً حيث تدلّ الانقطاعات عرضاً، اذا وُجدت، على موضع كلمة أو لهجة محلية أو لغة غدت اليوم زائلة[79]. عندما تتكوَّن هذه المساحة الواسعة المنفلتة، نحصل على حيّز ذي بُعدين يمكن اجتيازه أفقياً أو عمودياً: على الخط العمودي، تنبسط السلسلة الكاملة لكل جذر، وعلى الخط الأفقي الكلمات المستعملة من قبل لغة معيّنة؛ كلما ابتعدنا عن الجذور الأصلية، كلما صارت اللغات المحدّدة بخط عرضاني أكثر تعقيداً، وأكثر حداثة طبعاً، إنما في الوقت نفسه، كلما اكتسبت الكلمات المزيد من الفعالية والدقة لتحليل الصور. وهكذا، يتطابق المدى التاريخي تماماً مع تربيع الفكر.

قد يبدو هذا البحث عن الجذور كعودة الى التاريخ والى نظرية اللغات ـ الأم التي أبقتها

النزعة الكلاسيكية معلّقة، لفترة من الزمن. في الواقع، إن تحليل الجذور لا يعيد اللغة الى تاريخ يكون كمحل ولادتها وتحوّلها. بل هو يجعل من التاريخ عبوراً، على مراحل متعاقبة، للتقاطع المتزامن بين الصورة والكلمات. فاللغة، في العصر الكلاسيكي، ليست مرحلة تاريخية تجيز، في هذا الوقت أو ذاك، شكلاً معيّناً من الفكر أو التأمّل؛ إنها حيّز تحليلي عليه يعبر الزمن والمعرفة البشرية مسارهما. ومن السهل أن نجد الدليل على أن اللغة لم تصبح ـ أو لم تصبح ثانية ـ كائناً تاريخياً، بفعل نظرية الجذور، حسب الطريقة التي استخدمت بها في البحث خلال القرن الثامن عشر عن أصل الكلمات. فقد كان ثبات الدلالات وليس دراسة التحولات المادية للكلمة هو العنصر الموجّه لهذا العمل.

كان لهذا البحث وجهان: تحديد الجذر، بمعزل عن أواخر الكلمات وبادئاتها. فإن تحديد الجذر يعني دراسة أصل الكلمة. وهو فن له قواعده المقنّنة[80]. وينبغي تجريد الكلمات من جميع الآثار التي ألبستها إياها التراكيب والاعرابات؛ والوصول الى عنصر أحادي المقطع؛ ومتابعة هذا العنصر في ماضي اللغة بأسره، عبر «القواعد والمعاجم» القديمة؛ والرجوع الى لغات أخرى أكثر بدائية. وعلى طول هذه السلسلة، لا بدّ من التسليم بأن الكلمة الأحادية المقطع تتغيّر: يمكن أن تحلّ حروف العلّة محلّ بعضها بعضاً في تاريخ جذر معيّن، لأن حروف العلّة هي الصوت عينه، الذي هو بلا انقطاع ولا توقف؛ أما الحروف الصحيحة فتتغيّر تبعاً لمسالك مميَّزة: ثمة حروف حلقيّة وذولقيّة (لسانيّة) وحنكيّة وأسنانيّة وشفويّة وأنفيّة تؤلّف طوائف من الحروف الصحيحة المتماثلة الصوت التي تتمّ داخلها التغيّرات اللفظية، بالتفضيل إنما بلا أي إلزام[81]. إن الثابتة الوحيدة المتعذّرة الزوال التي تؤمّن دوام الجذر طوال تاريخه هي وحدة الدلالة: الحيّز التمثيلي الذي يدوم الى ما لانهاية. ذاك «أن لا شيء ربما يمكن أن يحصر الاستنتاجات، وكل شيء يمكن أن يشكّل أساساً لها، بدءاً بالتشابه التام وصولاً الى أبسط التشابهات»: إن معنى الكلمات هو «النور الأصلح الذي يمكن الاستهداء به»[82].

VI ـ الاشتقاق

كيف يحصل بأن الكلمات التي هي في ماهيتها الأولى أسماء وإشارات، والتي تتمفصل وتنطق كما يحلل التمثيل (التصور) نفسه، يمكنها أن تبتعد باندفاع لا يقاوم عن دلالتها الأصلية، وان تكتسب معنى قريباً أو أوسع أو أكثر تحديداً؟ أن تغير ليس شكلها فحسب بل مداها واتساعها؟ وأن تكتسب أصواتاً جديدة وكذلك محتويات جديدة، حتى أن مختلف اللغات، وربما انطلاقاً من مجموعة متطابقة من الجذور، قد شكلت أصواتاً مختلفة وكذلك كلمات معانيها لا تتلاقى؟.

إن التغييرات في الشكل تتم بلا قاعدة وهي غير محدودة وليست مستقرة على الاطلاق. كل أسبابها خارجية: سهولة اللفظ والتقاليد والعادات والمناخ، فالبرد يساعد «التصفير من الشفتين»، في حين أنّ الحر يساعد «الهتات الحلقية»[83] وعلى العكس من ذلك، فإن التحويلات في المعنى، لما كانت محدودة حتى أنها تسمح بقيام علم الاشتقاقات الذي إن لم

يكن علماً أكيداً فهو على الأقل علم «محتمل»[84]، فانها تخضع لمبادىء يمكن حصرها وتعدادها. هذه المبادىء التي تؤلف التاريخ الداخلي للغات كلها تنتمي الى الصعيد المكاني: فبعضها يتعلق بالتشابه المرئي أو بتقارب الأشياء فيما بينها؛ أما بعضها الآخر فيتعلق بالمكان الذي توضع فيه اللغة والشكل الذي تحفظ فيه، الصور والكتابة.

إنما نعرف نمطين كبيرين للكتابة: تلك التي ترسم معنى الكلمات، وتلك التي تحلل الأصوات وتعيد بناءها؛ وبينهما انقسام صارم، سواء أسلّمنا بأن الكتابة الثانية قد أخذت عند بعض الشعوب مكان الأولى بضرب من العبقرية[85]، أو قلنا بأنهما مختلفتان كلية حتى أنهما ظهرتا في آن معاً تقريباً، الأولى عند الشعوب الرسامة والثانية عند الشعوب المغنية[86]. إنّ التمثيل بالرسم لمعنى الكلمات هو بالأصل إقامة الرسم الصحيح للشيء الذي يشير إليه؛ في واقع الأمر، لا يكاد الأمر هنا يتعلق بالكتابة بل أنه استنساخ رسمي لا نستطيع بفضله أن نكتسب سوى القصص الحسية جداً، وحسب ما يقوله فاربورتون Warburton. فإن المكسيكيين لم يكونوا يعرفون سوى هذه الطريقة[87]. ان الكتابة الحقيقية بدأت حين أخذ الإنسان بالتمثيل، لا الشيء نفسه، ولكن لأحد العناصر التي تركبه، أو إحدى الظروف المعتادة التي تعمه، أو حتى شيء آخر يشبهه. ومن هنا كانت ثلاث تقنيات: الكتابة الفضولية لقدماء المصريين وهي الأكثر فظاظة، وتستعمل «المناسبة الرئيسية لموضوع لتقوم مقام الكل» (القوس ليمثل معركة، والسلم ليمثل حصار المدن)، ثم الكتابة الهيروغليفية «المجانية» الأكثر اتقاناً قليلاً والتي تستعمل المناسبة المميزة (لما كان الله قادراً على كل شيء، فهو يعلم كل شيء، ويستطيع أن يراقب البشر: فنمثله بالعين)، ثم أخيراً الكتابة الرمزية التي تستخدم التشابهات الخفية كلياً أو جزئياً (الشمس التي تشرق تتخذ شكل رأس تمساح عيناه المدورتان تلامسان بالضبط سطح الماء)[88]؛ ونحن نتعرف هنا إلى الأشكال الثلاثة الكبرى للبلاغة: المجاز المرسل، والكناية والاستعارة. ولقد اتبعت اللغات التعاريج التي تتطلبها هذه الأشكال ترافقها كتابة رمزية كي تستطيع أنْ تتطور، ولقد تكلفت رويداً رويداً بسلطات شعرية، أول تسميات أصبحت نقطة انطلاق استعارات طويلة: وهذه تتعقد تدريجياً وتصبح بعيدة كل البعد عن نقطتها الأصلية حتى أنه يتعذر العثور عليها ثانية. وهكذا تولد الخرافات التي تجعل الناس يعتقدون بأن الشمس هي تمساح وان الله عين كبيرة تراقب العالم، وهكذا تولد كذلك المعارف الباطنية عند اولئك (الكهنة) الذين يتناقلون من جيل إلى جيل مختلف الاستعارات، وهكذا تتوالد تشبيهات الخطاب (المتكررة جداً في كل الآداب الموغلة في القدم) وكذلك الوهم بأن العلم يقوم على معرفة التشابهات.

غير أن تاريخ اللغة المزودة بكتابة تمثيلية توقف سريعاً. ذلك أنه من غير المحتمل انجاز تقدم في هذا المضمار. ان الشارات لا تتكاثر مع التحليل الدقيق المفرط للتمثيلات، ولكن مع التشابهات الأبعد: حتى أنّ خيال الشعوب هو الذي يحظى بالرعاية أكثر من تفكيرها. سذاجة التصديق لا العلم. أضف إلى ذلك أن المعرفة تحتاج إلى تعلّمين: تعلم الكلمات أولاً (كما بالنسبة لكل اللغات)، ثم تعلم الرموز التي ليس لها أية علاقة مع لفظ الكلمات. إن حياة إنسان ليست أطول من مثل هذه التربية المزدوجة؛ وإذا حصل، إضافة إلى ذلك، أن توصل المرء إلى اكتشاف معين، فهو لا يملك من إشارات لنقله للآخرين. وعلى العكس من

ذلك فإن شارة منقولة للآخرين لا تقيم صلة ذاتية مع الكلمة التي ترسمها، لذا فإنها تبقى دوماً مثاراً للشك: من جيل إلى جيل لا يمكن أن نظل متيقنين بأن الصوت نفسه يسكن الصورة نفسها. إن التجديدات هي بالتالي محالة، والتقاليد تعتريها الشكوك حتى أن الهم الأوحد للعلماء يصبح بالمحافظة على «احترام مليء بالخرافات» للأنوار التي نتلقاها من الأجداد، وللمؤسسات التي تحافظ على تراثها: «انهم يشعرون بأن كل تغيير في العادات يقود إلى تغيير في اللغة، وأن كل تغيير في اللغة يحرج كل علمهم ويدمره»[89]؛ حين لا يملك شعب سوى كتابة تمثيلية، فإن سياسته يجب أن تستبعد التاريخ، أو، على الأقل، كل تاريخ لا يكون مجرد محافظة [على الماضي]. هنا في هذه العلاقة بين المكان واللغة يقع، حسب **فولني**[90]، الاختلاف الأساسي بين الشرق والغرب. كما لو أن التوزيع المكاني للغة يسقط قانون الزمن، كما لو أن اللغة لم تأت إلى البشر عبر التاريخ، بل على العكس من ذلك، فإن البشر ما كانوا يصلون الى التاريخ إلا من خلال نسق شاراتهم. إنه هنا في هذه العقدة للتمثيل والكلمات وللمكان، (الكلمات تمثل مدى اتساع التمثيل وتشمل نفسها بدورها في الزمن)، يتشكل بصمت مصير الشعوب.

وفي الواقع، فإنه مع الكتابة الأبجدية يتغير تاريخ البشر كلية. إنهم ينقلون إلى الفضاء لا أفكارهم بل الأصوات، ومن هذه يستخرجون العناصر المشتركة ليشكلوا عدداً صغيراً من الشارات الفريدة، تمازجاتها ستسمح بتشكيل كل المقاطع وكل الكلمات الممكنة. ففي ميدان الكتابة الرمزية، عندما أرادت أن تحول التمثيلات نفسها إلى أمكنة اتبعت القانون المضطرب للتشابهات، وأخرجت اللغة بعيداً عن أشكال الفكر العقلي، نرى أن الكتابة الأبجدية، حين تخلت عن رسم التمثيل فقد نقلت إلى تحليل الأصوات القواعد التي تصلح للعقل نفسه. حتى أن الأحرف، ومع أنها لا تمثل الأفكار فإنها تتمازج فيما بينها كالأفكار، وتترابط الأفكار وتتفكك كأحرف الأبجدية[91]. إنّ انقطاع الموازاة التامة بين التمثيل والرسم يسمح بوضع اللغة بكليتها، حتى وإن كانت مكتوبة، في الميدان العام للتحليل، وبالمساندة المتبادلة بين أي تقدم في الكتابة أو في الفكر[92]. إن الشارات التمثيلية نفسها يمكن أن تفكك كل الكلمات الجديدة، وأن تنقل، دون أي خوف من النسيان، كل اكتشاف حالما يتم التوصل له. ويمكن أن نستخدم الأبجدية نفسها لكتابة عدة لغات، وبهذه الطريقة ننقل إلى شعب معين أفكار شعب آخر. ولما كان تعلم مثل هذه الأبجدية سهلاً للغاية بسبب العديد القليل لعناصرها، كان بإمكان كل واحد أن يكرس للتفكير وتحليل الأفكار الوقت الذي تضيعه بقية الشعوب في تعليم الحروف، وهكذا وفي داخل اللغة أو بالضبط في ثنية الكلمات هذه، حيث يلتقي التحليل والمكان، تولد الإمكانية الأولى واللامحدودة للتقدم. إنَّ التقدم في جذوره، وكما حدد في القرن الثامن عشر، ليس بحركة من داخل التاريخ، وإنما هو نتيجة لعلاقة أساسية بين المكان واللغة: «إن الشارات الاعتباطية الخاصة باللغة والكتابة تعطي البشر الوسيلة للتأكد من امتلاك أفكارهم وإيصالها إلى الآخرين؛ ومن حيازة تراث يزداد دوماً باكتشافات كل قرن، ويبدو الجنس البشري في نظر فيلسوف، حين يعتبره منذ نشأته الأصلية، ككل ضخم هائل، له هو نفسه شأن كل فرد، طفولته وتقدمه»[93]. إن اللغة تعطي للانقطاع الدائم للزمن استمرارية المكان، وبقدر ما يحلل التمثيل ويمفصله ويجزئه، فإنه يملك السلطة

بأن يصل من خلال الزمن بين معارف الأشياء. مع اللغة، فإن رتابة المكان المضطربة تتجزأ، في حين تتوحد تنوعات المتتاليات.

غير أنه يبقى هناك مشكلة أخيرة، لأن الكتابة هي سند هذه التحليلات التي تعج بالتدريج أدق وأرهف، وهي أيضاً حارسها المتيقظ دوماً. انها ليست مبدأها، ولا حركتها الاولى. وهذه الأخيرة هي انزلاق مشترك للانتباه والشارات والكلمات في تمثيل معين، أو تصور، يمكن للذهن أن يتعلق أو أن يعلق شارة لفظية أو عنصراً منها بظرف يرافقه، أو بشيء آخر غائب شبيه به، يعود إلى الذاكرة بفضله[94]. وهكذا بالضبط، فإن اللغة، قد تطورت ورويداً رويداً تابعت مسيرة انحرافها وتيهها، انطلاقاً من التسميات الأولى. في الأصل كان لكل شيء اسم - اسم علم أو اسم مفرد. ثم إن الاسم تعلق بعنصر واحد من هذا الشيء، وطبق ليشمل كل بقية الأفراد الذين كانوا يحتوونه أيضاً: لم يعد الأمر يتعلق ببلوطة معينة سميت شجرة، ولكنه أصبح يتعلق بكل ما كان يحتوي على الأقل على جذع وأغصان. وكذلك فإن الإسم قد ارتبط بظرف مميز: الليل دل لا على نهاية هذا اليوم، ولكن ذلك الشطر من الظلام الذي يفصل بين كل مغيبات الشمس وكل فجر. ثم ارتبط أخيراً بتمثلات (تشابهات): لقد أطلق اسم ورقة على كل ما كان سخيفاً ورقيقاً كورقة الشجرة[95]. ان التحليل المتدرج والتمفصل المتقدم للغة قد سمحا باعطاء اسم واحد لأشياء متعددة، وقد تما باتباع خيط الصور الأساسية التي تعرفها البلاغة جيداً: المجاز المرسل، والكناية والمجاز (أو الاستعارة إذا لم يكن التشابه واضحاً جلياً مباشرة). ذلك أن هذه الصور ليست نتيجة تفنن مرهف في الأسلوب بل إنها، على العكس من ذلك تفضح سرعة الحركة الخاصة بكل لغة حين تكون عفوية. «هناك صور بلاغية وبيانية في يوم واحد من أيام إقامة السوق في حي الهال [في باريس]، أكثر مما هناك من صور بيانية في عدة أيام من الجلسات الأكاديمية»[96]. بل ومن المحتمل أن تكون سرعة الحركة هذه أكبر في الأصل مما هي عليه الآن: في أيامنا التحليل أصبح جد مرهف، والإحاطة جد شديدة، وعلاقات الوصل والعطف جد مثبتة، حتى أن الكلمات لا تجد الفرصة للتحرك من مكانها. ولكن في بدء البشرية، حين كانت الكلمات نادرة، والتخيلات (التمثيلات) مضطربة ومحللة بطريقة سيئة، والأهواء تغيرها وتصهرها معاً، قد كان للكلمات مقدرة كبرى على التنقل. بل إننا نستطيع أن نقول بأن الكلمات قد صورت مجازياً قبل أن تصبح أسماء علم خاصة، أي أنها ما أن كان لها وضعها كأسماء منفردة حتى انتشرت على التمثلات (التصورات) بقوة بلاغة عفوية؛ وكما يقول روسو: تكلم البشر أولاً دون شك عن العمالقة قبل أن يسموا الناس[97]. وقد سميت المراكب أولاً بشراعها، والنفس «البسيخي» صورت بدائياً بصورة الفراشة[98].

حتى أن ما نكتشفه، في عمق اللغة المحكية كما في عمق الكتابة، هو المدى البلاغي للكلمات: هذه الحرية للشارة بأن تأتي وتستقر، حسب تحليل التمثيل (التصوير)، على عنصر داخلي، على نقطة تابعة لجواره، على صورة شبيهة. وإذا كان للغات التنوع الذي نلمسه، وإذا كانت اللغات، انطلاقاً من تسميات بدائية كانت ولا شك مشتركة بسبب شمولية الطبيعة البشرية لم تتوقف عن الإنتشار حسب أشكالٍ مختلفة، وإذا كان لكل واحدة منها تاريخها وتقاليدها وعاداتها وسهوها، فذلك لأن للكلمات مكانها لا في الزمن ولكن في حيزٍ

تستطيع أن تجد فيه موقعها الأصلي، وأن تتنقل وتعود على ذاتها، وتنشر ببطء منحنى بأكمله: حيز متنوع الاتجاهات. وهكذا فإننا إلى ما كنا استخدمناه كنقطة انطلاق للتفكير في اللغة. من بين كل الشارات فإن خاصية اللغة ان تكون متتابعة: لا لأنها قد تكون هي نفسها انتمت إلى تسلسل زمني ولكن لأنها كانت تعرض بصورة أصوات متتالية تزامن التصور (التمثيل). غير أن هذا التتابع الذي يحلل ويظهر العناصر المتقطعة الواحد بعد الآخر، يجوب الحيز الذي يقدمه التصور (التمثيل) لنظرة الذهن. حتى أن اللغة لا تفعل شيئاً سوى أن تضع في نظام مستقيم التشتتات الممثلة. إن الجملة تجري وتسمعنا الصورة التي تجعلها البلاغة حسية أمام النظرة. دون هذا الحيز المشتت، فإنّ اللغة لا تتألف من كل أسماء الجنس هذه التي تسمح بإقامة علاقة حمل واسناد، ودون تحليل الكلمات، هذا، فإن الصور تظل صامتة آنية ولا تدرك إلا في توهج اللحظة فتسقط مباشرة في ليل حيث ليس هناك من زمن.

من نظرية الجملة حتى نظرية الاشتقاق، كل التفكير الكلاسيكي حول اللغة ـ كل ما سمي «النحو العام» ليس سوى الشرح المتشدد بهذه الجملة البسيطة: «اللغة تحلل». إلى هذه الناحية انقلبت في القرن السابع عشر كل تجربة الغرب حول اللغة ـ هذه التجربة التي اعتقدت دوماً حتى ذلك الحين بأن اللغة تتكلم.

VII ـ المضلع الرباعي للغة

بعض الملاحظات من أجل أن ننهي الموضوع: إنّ النظريات الأربع ـ نظرية الجملة أو القضية ونظرية التمفصل ونظرية التسمية ونظرية الاشتقاق ـ تشكل كأجزاء مضلع رباعي. هذه النظريات تتعارض اثنتين اثنتين، وتتبادل المساندة اثنتين اثنتين. إن التمفصل هو ما يعطي محتوى إلى الشكل اللفظي المحض للعبارة أو الجملة التي تكون ما تزال فارغة: إنه يملأها، ولكنه يتعارض معها كما تتعارض التسمية التي تمفصل الأشياء مع الخبر (الإسناد) الذي يصل بينها. إن نظرية التسمية أو التعيين تظهر نقطة التقاء كل الأشكال الاسمية التي يجزئها التمفصل، غير أنها تتعارض مع هذا الأخير، كما تتعارض التسمية الفورية العمودية القائمة على الحركات والاشارات مع تجزئة العموميات. أما نظرية الاشتقاق فتبين الحركة المستمرة للكلمات انطلاقاً من أصلها، إلا أن التسرب إلى سطح التمثيل، يتعارض مع الصلة الوحيدة المستقرة التي تربط جذراً معيناً بتصور أو تمثيل. وأخيراً فإن الاشتقاق يعود فيرجع إلى العبارة أو الجملة، لأنه بدونها تظل التسمية منطوية على ذاتها، ولا تستطيع أن تكتسب هذه العمومية حسب صورة مكانية، في حين أن العبارة أو الجملة تجري حسب نظام تعاقب.

يجب أن نلاحظ أن بين القمم المتقابلة لهذا المستطيل هناك ما يشبه العلاقات بين الخطوط القطرية. أولاً، بين التمفصل والاشتقاق: إذا كانت هناك لغة منطوقة مع كلمات تتلاصق أو تتداخل أو تنتظم فيما بينها، فإن ذلك يحصل بقدر ما أن الكلمات، انطلاقاً من قيمتها الأصليّة ومن فعل التسمية نفسه الذي أسسها، لم تتوقف عن الاشتقاق مكتسبة امتداداً متغيراً؛ ومن هنا كان المحور الذي يجتاز كل المضلع الرباعي للغة، فعلى امتداد طول

كلٍّ هذا الخط تثبت حالة لغة معينة: إنَّ قدرات تمفصلها ونطقها تتحكم فيها نقطة الاشتقاق التي توصلت إليها. وهناك تحدد في آن واحد وضعها التاريخي، وقدرتها على التمييز. أما الخط القطري الآخر فيذهب من العبارة (الجملة) إلى الأصل، أي من الاثبات الذي يتضمنه كل فعل حكم، إلى التعيين الذي يحتويه ضمناً كل فعل تسمية. وعلى امتداد هذا المحور تقام علاقة الكلمات بما تمثله: ويظهر هناك بأن الكلمات لا تقول أبداً كينونة التمثيل فقط، بل إنها تسمي دوماً شيئاً معيناً مما هو ممثَّل. إنَّ الخط القطري الأول يرسم تقدم اللغة في قدرتها على التخصيص؛ اما الخط الثاني فيرسم الالتفاف اللامحدود للغة والتمثيل ـ الازدواجية التي تجعل من الشارة اللفظية تقوم دوماً بتمثيل التمثيل. على هذا الخط الأخير تعمل الكلمة كبديل (مع قدرتها على التمثيل)، أما على الخط الأول فتعمل كعنصر (مع قدرتها على التركيب والتفكيك).

في نقطة تقاطع هذين الخطين القطريين، في مركز المضلع الرباعي، هناك حيث تكتشف إزدواجية التمثيل كتحليل، وحيث البديل يملك السلطة في التقسيم، هناك حيث تسكن بالتالي امكانية التصنيف العام للتمثيل ومبدئه، هناك يوجد الاسم. إن التسمية هي في آن معاً إعطاء التمثيل اللفظي للتمثيل، ووضعه في جدول عام. إن كل النظرية الكلاسيكية حول اللغة تنتظم حول هذا الكائن المميز والمركزي. فيه تتقاطع كل وظائف اللغة، لأن بواسطته تستطيع التمثيلات (التصورات) أن تأتي لتأخذ مكانها في الجملة. وبالتالي فبواسطته أيضاً يتمفصل الخطاب على المعرفة. ومن الواضح فإن الحكم وحده يمكن أن يكون صحيحاً أو خطأً. ولكن إذا كانت كل الأسماء صحيحة دقيقة، وإذا كان التحليل الذي تقوم عليه ثمرة التفكير الدقيق التام، وإذا كانت اللغة «مصنوعة جيداً»، فلن تكون هناك أية صعوبة في إصدار أحكام صحيحة؛ والخطأ في حال حصوله، سيكون من السهل كشفه، وسيكون بيِّناً واضحاً كما في عملية حساب جبري. إلا أن عيوب التحليل وانزلاقات الاشتقاق فرضت أسماء على تحاليل وتجريدات أو على تركيبات غير مشروعة. وهذا أمر كان يمكن أن يكون بدون ضرر (مثل اعطاء اسم لوحوش الخرافة) لو لم تقدم الكلمة ذاتها كتمثيل للتمثيل: حتى أننا لا نستطيع أن نفكر بكلمة، مهما كانت مجردة وعامة وفارغة، دون أن نثبت إمكانية ما تمثله. لهذا فوسط المضلع الرباعي للغة يبدو الاسم في آن معاً كالنقطة التي تتجه نحوها كل بنى اللغة (فهو صورتها الألصق، والأكثر حماية، والنتيجة الداخلية المحض لكل أعرافها، وكل قوانينها، وكل تاريخها) وكالنقطة التي انطلاقاً منها يمكن لكل اللغة ان تدخل في علاقة مع الحقيقة، حيث ستحاكم.

هنا، تنعقد كل التجربة الكلاسيكية للغة: قابلية الانعكاس التي هي سمة التحليل النحوي الذي هو معاً علم وأمر، دراسة للكلمات وقاعدة لتركيبها واستعمالها واصلاحها في وظيفتها التمثيلية الاسمية الأساسية للفلسفة منذ هوبز إلى مدرسة الأيديولوجيا، اسمية ليست منفصلة عن نقد للغة، وكل هذا الحذر تجاه الكلمات العامة والمجردة الذي نجده عند **مالبرنش**، وعند بيركلي، وعند **كونديياك** وعند **هيوم**: الوهم الكبير بوجود لغة شفافة تماماً حيث تسمى الأشياء ذاتها دون أي تشوش، وذلك بفضل نسق اعتباطي كلية، ولكنه نتيجة تفكير صحيح (اللغة الاصطناعية) أو بفضل لغة طبيعية تماماً حتى أنها تترجم الفكر كالوجه

حين يعبر عن عاطفة جياشة (بهذه اللغة المصنوعة من الشارات المباشرة قد حلم روسو في أول حواراته). يمكن أن نقول بأن الاسم هو الذي ينظم كل الخطاب الكلاسيكي، إنَّ التكلم أو الكتابة ليس قـول الأشياء أو تعبير عن الذات، إنـه ليس اللعب مع اللغـة، إنه السـير نحو الفصـل السيد الحـر للتسمية، الـذهاب، عـبر اللغة حتى نحـو المكان حيث تـترابط الأشيـاء والكلمات في جوهرها المشترك، والذي يسمح باعطائهـا اسماً. ولكن هـذا الاسم ما أن يعلن فان كل اللغة التي قادت إليه، أو التي اجتزناها لنصل إليه، تتلاشى فيه وتختفي. وهكـذا فإن الخطاب الكلاسيكي، في جوهره الأعمق، يميل دوماً نحو هذا الحد الأقصى، إلا أنه لا يـظل قـائماً إلا بقـدر ما يـدفعه إلى الـوراء. إنه يسـير في الايقاف المستمـر للاسم. لـذلك فـإنه في إمكانيتها نفسهـا، مرتبط هنـاك بالبـلاغة، أي بكـل هذا الحيـز الذي يحيط بـالاسم، ويجعله يتأرجح حول ما يمثل، ويترك عناصر ما يسمى أو جواره أو تشابهـاته تـظهر. إن الصـور التي يجتازها الخطاب تضمن تأخـير الإسم الذي يـأتي في اللحظة الأخـيرة ليملأهـا أو ليلغيها. إنَّ الاسم هـو حد الخـطاب. وربما كـان الأدب الكـلاسيكي كله يقيم في هـذا الحيـز، في هـذه الحركة لبلوغ اسم مخيف دوماً لأنه يقتل إمكانية الكلام حين يستنفذهـا. إن هذه الحـركة هي التي حملت معها تجربة اللغة منـذ الاعتراف المتحفظ جـداً **لأميرة كليف**(*) حتى العنف المبـاشر لجوليبيت. هنا، فإن التسمية تقدِّم نفسها في عريها الأبسط، وكل صور البلاغة التي كـانت قد أوقفتها حتى الآن تنقلب وتصبح الصُّور اللامحـدودة للرغبة، وتستنفذ الكلمات نفسها، المعادة دوماً كل قواها، وهي تجـوب هذه الـرغبة دون أن يعـطى لها عـلى الاطلاق، أن تبلغ حـدها الأقصى.

كـل الأدب الكلاسيكي يقيم في الحـركة التي تـذهب من صورة الاسم إلى الاسم نفسـه، مـارة من مهمة تسميـة الشيء نفسه بصـور جديـدة (هذه هي الحـذلقـة) إلى مهمـة التسميـة بكلمات صحيحة موافقة ما لم يُسِمَّ بعد على الإطلاق، أو ما بقي في سبـات في ثنايـا الكلمات البعيدة: مثل بعض أسرار النفس والانطباعات التي تتولد على حـدود الأشياء والجسـد، التي من أجلها أصبحت **لغة النزهة الخامسة**(**)، صافية شفافة بعفوية تامة. المدرسة الـرومنطيقيـة ستعتقـد بأنها قـد قطعت العـلاقة مـع العصر السابق، لأنها قـد تعلمت بـأن تسمي الأشيـاء بـأسمائهـا. وفي الحقيقة فـإن كـل الكـلاسيكيـة كـانت تتجـه إلى ذلـك: هـوغـو يحقق وعـد **فواتور**(***). ولكن بسبب هذه الواقعة نفسها فإن الاسم لم يعد مكافأة اللغـة، بل إنـه يصبح مادتها الغامضة المحيرة. اللحظة الـوحيدة - التي لا تحتمـل والتي بقيت لفترة طـويلة مدفـونة داخل السر - التي كان فيها الاسم في آن‌واحد إنجـازاً للغة وجـوهرهـا، وعداً ومـادة خامـة حصلت، حين جابت الرغبة، مع ساد، الاسم بكل امتداده، وكان الاسم لها مكان ظهورها وأشباعها وبدئها الجديد اللامحدود. ومن هنا كانت واقعة أن مصنفات سـاد تلعب في ثقافتنـا دور همس أولوي مستمر مع هذا العنف للاسم الذي يلفظ أخيراً من أجل ذاته، تطفـو اللغة

(*) *La Princesse de Clèves* عنوان رواية وضعتها مدام لافاييت سنة 1678 م، وهي احـدى تحف الادب الكلاسيكي الفرنسي.

(**) اشارة إلى كتاب جان - جاك روسو «أحلام متنزه متوحد *Rêveries d'un promeneur solitaire*.

(***) Voiture (1598-1648) كاتب فرنسي اشتهر برسائله التي تمثل مدرسة الحذلقة بعيوبها وحسناتها.

على السطح بكل وحشية الشيء، أما بقية «أجزاء الخطبة» فتأخذ دورها (استقلالها الذاتي) وتفلت من سيادة الاسم، وتتوقف عن ان تشكل حوله دائرة إضافية من الزينات. ولما لم يعد هناك من جمال فريد في «استبقاء» اللغة حول الاسم وعلى حافته وبتبيان ما لا يقوله، لذا سيكون هناك خطاب ليس استدلالياً، دوره إظهار اللغة في كيانها الخام. إنَّ هذا الكيان الخاص باللغة هو ما سيسميه القرن التاسع عشر الفعل [بالحرف الكبير] (مقابل «الفعل» [بالحرف الصغير] عند الكلاسيكيين الذي كانت وظيفته شبك اللغة بكيان التمثيل بتكتم ولكن دون انقطاع). والخطاب الذي يحتجز هذا الكيان ويحرره من أجل ذاته هو الأدب.

وحول هذا الامتياز الكلاسيكي للاسم تحدد الأقسام النظرية (الجملة أو العبارة، التمفصل أو النطق، التسمية أو التعيين، ثم الاشتقاق) أطراف ما كان وقتها تجربة اللغة. وحين نحللها خطوة خطوة فليس مرادنا بأن نقيم تاريخاً للمفاهيم النحوية في القرن السابع عشر والقرن الثامن عشر، ولا بأن نتوصل إلى تبيان الشكل العام لما استطاع الناس أن يفكروا به حول اللغة، بل إنَّ الأمر يعود إلى تعيين تحت أي شروط يمكن للغة أن تصبح موضوع معرفة، وبين أية حدود كان ينتشر هذا الميدان الابستمولوجي؟ ليس الأمر حساب القاسم المشترك للآراء بل تحديد ما يلي: انطلاقاً من ماذا كان من الممكن أن تكون هناك آراء - بصورة أو بأخرى - عن اللغة. لذا، فإن هذا المستطيل يرسم حدوداً خارجية أكثر مما يرسم صورة داخلية، ويبين كيف أن اللغة تتشابك مع ما هو خارج عنها، ولكنها لا تستغني عنه. لقد رأينا بأنه لم يكن هناك من لغة إلا بفضل الجملة: بدون وجود فعل الكينونة وإن ضمناً، وعلاقة الإسناد أو الخبر الذي يسمح بها؛ فلن نكون أمام لغة ولكن أمام شارات كغيرها من الشارات. إنَّ الشكل القائم على الجملة يفرض كشرط للغة إثبات علاقة تطابق أو اختلاف: إن المرء لا يتكلم، إلا بمقدار ما هذه العلاقة ممكنة. إلا أن الأقسام النظرية الثلاثة الأخرى تتضمن شرطاً آخر من نوع مختلف: من أجل أن يكون هناك اشتقاق للكلمات انطلاقاً من أصلها، ومن أجل أن يكون هناك انتماء أصلي بين الجذر ودلالته، ومن أجل أن يكون هناك أخيراً تجزأة منطوقة متمفصلة للتمثيلات، فيجب أن يكون هناك، منذ التجربة المباشرة كلية إشاعة تمثلية للأشياء، تشابهات تفصح عن نفسها منذ بدء اللعبة. لو كان كل شيء تنوعاً مطلقاً لحكم على الفكر أن يكون متفرداً وحيداً، ولأصبح، مثل تمثال كوندياك، قبل أن يبدأ بالتذكر وبالمقارنة؛ محكوماً عليه بالتشتت المطلق، والرتابة المطلقة. ولن يكون هناك لا ذاكرة ولا خيال ممكن، وبالتالي فلن يكون هناك أي تفكير. وسيكون من المستحيل مقارنة الأشياء في ما بينها، وتحديد سماتها المتطابقة وتأسيس اسم الجنس. ولن يكون هناك من لغة، فإذا كانت اللغة موجودة فذلك لأن تحت التطابقات والاختلافات، هناك قعر الاستمراريات والتشابهات، والتكرارات والتقاطعات الطبيعية. إن التّشابه الذي أبعد عن ميدان المعرفة منذ مطلع القرن السابع عشر يشكل دوماً الحافة الخارجية للغة: الحلقة التي تحيط بمجال ما يمكن أن يحلل، وينظم ويعرف. إنه الهمس الذي يبدده الخطاب، ولكن بدونه لا يستطيع أن يتكلم.

يمكننا الآن أن ندرك ما هي الوحدة الصلبة والثابتة المتشددة للغة في التجربة الكلاسيكية. إنها هي التي تدخل بفضل لعبة التسمية المنطوقة، التشابه في علاقة الجمل، أي في نسق

تطابقات واختلافات، كما يؤسسه فعل «كان»، وتـظهره شبكـة الأسماء. إنّ المهمـة الرئيسيـة «للخطاب» الكلاسيكي هي بإسناد اسم إلى الأشيـاء، وبفضل هـذا الاسم تسمية كينـونتها. خلال قرنين من الزمن كان الخطاب الغربي المكان للأنطولوجيا. وحين كان يسمي كينونة كل تمثيل (تصوير) بشكل عام، كان فلسفة: نظرية معرفة وتحليل أفكار. وحين كـان يسند لكـل شيء ممثل الاسم الملائم، ويوزع على كل حقل التمثيل (التصور) شبكة لغة مصنوعة جيـداً، كان علماً ـ مدونة (مجموع اصطلاحات) وتصنيفاً.

الهوامش والمراجع:

(1) . Hobbes, *Logique, loc. cit.*, p. 607-608.

(2) Locke, *Essai sur l'Entendement humain* (trad. Coste, 2[e]éd., Amsterdam, 1729), p. 320-321.

(3) Condillac, *Grammaire (Œuvres* t.V., p. 39-40).

(4) Destutt de Tracy, *Eléments d'Idéologie* t. I (Paris, an IX).

(5) U. Domergue, *Grammaire générale analytique* (Paris, an VII), t. 1, p. 10-11.

(6) Condillac, *Grammaire Œuvres,* t. V, p. 336.

(7) Abbé Sicard, *Eléments de grammaire générale* (3[e] éd. Paris, 1808), t. II, p. 123.

(8) Cf. Destutt de Tracy, *Eléments d'Idéologie,* t. I p. 261-266.

(9) *Encyclopédie,* article «Langue»

(10) Condillac, *Grammaire (Œuvres* t. V, p. 4-5 et 67-73).

(11) Adam Smith, *Considérations sur l'origine et la formation des langues* (trad. française, 1860), p. 410.

(12) دستوت ودوتراسي، عناصر الايديولوجيا، المقدمة،
Destutt de Tracy, *Eléments d'Idéologie,* préface, t. I, p. 2.

(13) Ch. Bonnet, *Contemplations de la nature, (Œuvres complètes,* t. IV, p. 136, note).

(14) أنظر دستوت دوتراسي، *Mémoires de l'Académie des Sciences morales et Politiques,* t. III, p 535.

(15) دالمبـير: الخـطاب التمهيـدي لـلانسيـكلوبيـديـا D'Alembert, *Discours préliminaire de l'Encyclopédie*

(16) Destutt de Tracy, *Eléments d'Idéologie,* t. I, p. 24.

(17) ديدرو، مقالة «الموسوعة» في الانسيكلوبيديا، المجلد الخامس، ص 637.
Diderot, Article «Encyclopédie» de *l'Encyclopédie,* t. V, p. 637.

(18) Rousseau, *Essai sur l'origine des langues (Œuvres,* Paris, 1826, t. XIII, p. 220-221).
روسـو، مقـالـة حـول أصـل اللغـات (الأعـمال الكـاملة بـاريس 1826، المجلد الثـالث عشر، ص 220-221).

(19) انظر ميكائيلس Michaelis، عن تـأثير الآراء عـلى اللغة *De l'influence des opinions sur le langage* (1759; trad. française, paris 1762).
ومن كلمة ذوكسا وحدها نعلم بأن اليونانيين كانوا يطابقون بين المجد والـرأي؛ ومن تعبير «العـاصفة الحبيبة *das liebe Gewitter*» وحده نعرف بأن الجرمان كـانوا يؤمنـون بفضائـل العاصفـة الاخصابيـة (ص 24 و 40).

(20) يعتـبر العلماء (انظر مثـلاً Warburton *Essai sur les hièroglyphes,*)، أن معرفـة القـدمـاء وخـاصـة

المصريين لم تكن أولاً سرية ثم عامة، وإنما بنيت أولاً بصورة مشتركة، ثم صودرت فيها بعد، وتقنعت وتنكرت من قبل الكهنة. مذهب الباطنية إذن هو أبعد ما يكون عن أن يكون شكل المعرفة الأول، إذ إنه ليس سوى انحراف لهذه المعرفة.

(21) *Harmonie étymologique,* E. Guichard, (1606). أنظر النمط نفسه من التصنيفات لدى Scaliger في *(Diatribe de Europaeorum linguis)* أو Wilkins في كتابه: *An essay towards real Character* (لندن، 1668) ص 3 وما يليها.

(22) لوبلان Le Blan، النظرية الجديدة للكلمة *Théorie nouvelle de la parole* (باريس 1750). فاللغة اللاتينية لم تنقل للايطالية أو للاسبانية أو للفرنسية بنظره سوى «إرث عدد من الكلمات».

(23) الأب جيرار Abbé Girard، المبادىء الحقيقية للغة الفرنسية *Les vrais principes de la langue française* (Paris, 1747), t. I, p. 22-25.

(24) أنظر حول هذه المشكلة وما أثارته من نقاش: بوزيه Bauzée، *Grammaire générale* (Paris 1767) وكذلك الأب باتو Abbé *Nouvel examen du préjugé de l'inversion* (paris 1767) Batteux؛ وكذلك Abbé d'Olivet, *Remarques sur la langues française* (Paris 1771)

(25) Abbé Pluche, *La Mécanique des langues* (rééd. de 1811), p. 26.

(26) المرجع السابق، ص 23.

(27) أنظر مثلاً بوفيه Buffier، *Grammaire Française* (باريس 1723، طبعة جديدة). لهذا سيفضل في نهاية القرن الثامن عشر تعبير *(grammaire philosophique)* على تعبير النحو العام الذي سيكون «نحو كل اللغات» د. تييبو D. Thiébault، *Grammaire philosophique* (باريس 1802) المجلد الأول، ص 6 و7.

(28) Destutt de Tracy, *Elément d'Idéologies,* t .II p. 87.

(29) J. Itard, *Rapport sur les nouveaux développements de Victor de l'Aveyron* (1806). Réédition in L. Malson, *Les Enfants Sauvages* (Paris 1964), p. 209.

(30) Destutt de Tracy, *Eléments d'Idéologie,* t II, p. 60.

(31) U. Domergue, *Grammaire générale analytique,* p. 34.

(32) Hobbes, *Logique, loc. cit.*, p. 620.

(33) Adam Smith, *Considérations sur l'origine et la formation des langues,* p. 421.

(34) *Logique de Port-Royal,* p. 106-107.

(35) Condillac, *Grammaire,* p. 115.

(36) Logique de Port-Royal, p. 107-cf Condillac, *Grammaire* p. 132-134. في *L'origine des Connaissances* يحلل تاريخ الفعل بطريقة مختلفة قليلاً، إنما ليس وظيفته - D. Thiébault, *Grammaire philosophique* (Paris, 1802) t. I, p. 216.

(37) *Logique de Port-Royal,* p. 107 et Abbé Girard, *Les Vrais Principes de la langue française,* p. 56.

(38) Bauzée, *Grammaire générale,* I, p. 426 et sq.

(39) Condillac, *Grammaire,* p. 185-186.

(40) Destutt de Tracy, *Eléments d'Idéologie,* t. II, p. 64.

(41) U. Domergue, *Grammaire générale analytique,* p. 11

(42) Condillac,*Grammaire,* p. 152.

(43) المرجع السابق نفسه: ص 155.

(44) المرجع نفسه ص. 153 وانظر أيضاً: A. Smith, *Considérations sur l'origine et la formation des langues,* p. 408-410.

(45) A. Smith, Loc. Cit., p. 410.

(46) *Logique de Port-Royal* p. 101.

(47) *Logique de Port-Royal,* p. 59-60.

(48) المرجع السابق نفسه: ص 101.

(49) Duclos, *Commentaire à la Grammaire de Port-Royal* (Paris, 1754), p. 213.

(50) J.-B. Lemercier, *Lettre sur la possibilité de faire de la grammaire un Art-Science.* (Paris, 1806), p. 63-65.

(51) Harris, Hermès, p. 30-31 (cf. aussi A. Smith, *Considérations sur l'origine des langues,* p. 408-409).

(52) المرجع السابق نفسه: ص 57

(53) A. Smith, *Considérations sur l'origine des langues,* p. 430-431.

(54) استعمل Bauzie (في كتاب *Grammaire générale*)، لأول مرة، كلمة «مفعول» («Complément»).

(55) *Logique de Port-Royal,* p. 117 et *sq.*

(56) Abbé Sicard, *Eléments de la grammaire générale,* t. II, p. 2.

(57) Sylvestre de Saci, *Principes de grammaire générale* (1799).
أنظر أيضاً: U. Domergue, *Grammaire générale analytique,* p. 29-30.

(58) أنظر مثلاً: Abbé Girard, *Les Vrais Principes de la langue française* (Paris, 1747), p. 82-83.

(59) *Logique de Port-Royal,* p. 59.

(60) Batteux, *Nouvel examen du préjugé de l'inversion,* p. 23-24.

(61) المرجع السابق نفسه: ص 24-28.

(62) Le Bel, *Anatomie de la langue latine* (Paris, 1764), p. 24.

(63) المرجع السابق نفسه: ص 8.

(64) D. Thiébault, *Grammaire philosophique* (Paris, 1802), p. 172-173.

(65) Court de Gébelin, *Histoire naturelle de la parole* (éd. 1816). p. 98-104.

(66) Rousseau, *Essai sur l'origine des langues* (Œuvres, éd. 1826, t. XIII, p 144-151 et 188-192).

(67) Condillac, *Grammaire,* p. 8.

(68) حينئذ، لا تكون جميع أقسام الكلام سوى الأجزاء المفككة والمنسّقة لهذا التعجب الأوّلي.
(Destutt de Tracy, *Eléments d'Idéologie,* t. II, p. 75).

(69) Condillac, *Grammaire,* p. 10.

(70) Rousseau, *Discours sur l'origine de l'inégalité* (cf. Condillac, *Grammaire,* p. 27, n. 1).

(71) Condillac, *Grammaire,* p. 11-12.

(72) De Brosses, *Traité de la formation mécanique des langues* (Paris, 1765), p. 9.

(73) Abbé Copineau, *Essai synthétique sur l'origine et la formation des langues* (Paris, 1774) p. 34-35.

(74) De Brosses, *Traité de la formation mécanique des langues,*. p. 16-18.

(75) المرجع السابق نفسه: ص 14.

(76) Bergier, *Les Eléments primitifs des langues* (Paris, 1764), p. 7-8.

(77) De Brosses, *Traité de la formation mécanique des langues,* t. I. p. 18.

(78) المرجع السابق نفسه: t. II, p. 490-499.

(79) المرجع السابق نفسه: t. I, préface, p. L.

(80) أنظر بخاصة: Turgot, article «Etymologie» de *l'Encyclopédie*

(81) إنها، مع بعض الاختلافات الثانوية، قوانين التغيرات الصوتية الوحيدة المعترف بها من قبل دو بروس (*De la formation mécanique des langues,* p. 108-123) وبرجييه Bergier (*Eléments primitifs des langues,* p. 45-62) وكور دو جبلين Court de Gébelin (*Histoire naturelle de la parole* p. 59-64) وتورغو (Article «Etymologie»)

(82) Turgot, article «Etymologie» de *l'Encyclopédie.* cf. de Brosses, p. 420.

(83) De Brosses, *Traité de la formation mécanique des langues,* t.I p.66-67.

(84) Turgot, article «Etymologie» *de l'Encyclopédie*

(85) Duclos, *Remarques sur la grammaire générale* p.43-44

(86) Destutt de Tracy, *Eléments d'Idéologie,* II p.307-312.

(87) Warburton, *Essai sur les hiéroglyphes des Egyptiens* (traduction française, Paris 1744) p.15.

(88) Warburton, *Essai sur les hiéroglyphes des Egyptiens,* p.9-23.

(89) Destutt de Tracy, *Eléments d'Idéologie* t.11, p.284-300

(90) Volney, *Les Ruines* (Paris 1791), chap. XIV.

(91) Condillac, *Grammaire,* chap.2.

(92) Adam Smith, *Considérations sur l'origine et la formation des langues,* p.424.

Turgot, *Tableau des progrès successifs de l'esprit humain,* 1750 (Œuvres, éd. Schelle, p.215). (93)
Condillac, *Essai sur l'origine des connaissances (Œuvres* t.1), p.75-87. (94)
Du Marsais, *Traité des tropes* (édition de 1811), p.150-151. (95)
Du Marsais, *Traité des tropes* (édition de 1811), p.2 (96)
Rousseau, *Essai sur l'origine des langues,* p.152-153. (97)
De Brosses, *Traité de la prononciation mécanique,* p.267. (98)

الفصل الخامس

التصنيف

ترجمة : سالم يفوت

مراجعة : مطاع صفدي

١ ـ ما يقوله المؤرخون

تتفق تواريخ الأفكار أو العلوم ـ التي لا يشار إليها هنا إلا على وجه العموم ـ على اعتبار القرنين السابع عشر، والثامن عشر بصفة خاصة، قرنين يتميزان بطرافة جديدة: تتمثل في أنهما، إن لم نقل اكتشفا علوم الحياة، فعلى الأقل مَنَحاها أهميةً ودقة لم تكونا متوقعتين. وقد جرت العادة بهذا الصدد، بالتركيز على عدد معين من الأسباب وعلى جملة من الدلائل الأساسية.

ففي اتجاه البحث عن أصولها ودوافعها، يتم التأكيد على المكانة الجديدة التي أصبحت تحظى بها الملاحظة: السلطات التي أوكلت إليها منذ بيكون، والتحسينات التقنية التي أُدخلت عليها والتي تُوِّجت باختراع المجهر. يتم كذلك التأكيد على الشهرة التي نالتها العلوم الفيزيائية الحديثة العهد آنئذ، والتي كانت تمثل في أعين علماء ذلك الوقت، نموذج المعقولية؛ فإذا أمكن تحليل قوانين الحركة أو قوانين انعكاس الأشعة الضوئية عن طريق التجريب والنظرية، أوليس بالإمكان البحث بواسطة التجارب والملاحظات والحسابات كذلك، عن القوانين التي تنظم ميداناً أكثر تعقيداً، قريباً من ميدان العلوم الطبيعية، ألا وهو ميدان الكائنات الحية؟ ذلك أن النزعة الميكانيكية الديكارتية، والتي ما لبثت أن تحولت فيما بعد الى عائق، بدت في أول الأمر كأداة لعملية النقل، وأدت الى الانتقال، الى حد ما ورغم انفها، من المعقولية الميكانيكية الى اكتشاف تلك المعقولية الأخرى، ألا وهي معقولية الكائن الحي. في اتجاه البحث عن الأسباب كذلك، يؤكد مؤرخو الأفكار، مع شيء من الخلط، على عوامل مختلفة ومتباينة: منها الاهتمام الاقتصادي بالفلاحة، مثلما ظهر مع المذهب الفيزيوقراطي وكذا مع الجهود الأولى الرامية الى إنشاء علم للزراعة؛ وفي منتصف الطريق بين الاقتصاد والنظرية، كان ثمة اهتمام بالنباتات والحيوانات الغريبة، ومحاولة لأقلمتها وتوطينها، كما بدأت

الـرحلات الاستكشـافية الكـبرى الراميـة الى البحث عنهـا ـ كـرحلة «تـورنفـور» الى الشرق الأوسط، ورحلة «أضنصـون» الى السنغال ـ وهي رحـلات قدمت لنـا أوصـافـاً لهـا وصـوراً وعيناتٍ منها؛ ثم كان هناك على الخصوص التقـويم الأخلاقي للطبيعـة وما رافقـه من حركـة غامضة المبدأ تدعو الناس ـ سواء كانوا أرستقراطيـين أو بورجـوازيين ـ الى «استـثـار» نقودهم وعواطفهم في أرض طالما تعرضت في العهود السالفـة للإهمـال. وخلال القـرن الثامن عشر، اهتم «روسو» بجمع الأعشاب.

يشـير المؤرخون بعـد ذلك، في لائحـة الأسباب، الى الأشكـال المتباينـة التي اتخذتهـا تلك العلوم الجديدة، علوم الحيـاة، و«الروح» التي وجهتهـا، حيث يؤكدون أنها كـانت في بدايـة الأمر، وبتأثير من ديكارت، وحتى نهايـة القرن السـابع عشر، أشكـالاً ميكانيكيـة. ذلك أن المحاولات الأولى التي قامت بهـا الكيمياء في طفـولتها، طبعت بقـوة تلك العلوم وأثرت فيهـا تأثيراً قوياً. غير أن الأفكار والموضوعات الأساسية للمذهب الحيوي، استردت أهميتهـا خلال القـرن الثامن عشر، واحتلت مكـان الصـدارة وتبلورت في مـذهب مـوحـد بـرز في أشكـال مختلفـة، فقـد جـاهـر بـه **بـورده** (Bordeu) و **بـارطـز** (Barthez) في مـدينـة «مـونبـلي» «Montpellier»، ودافع عنه **بلومنباخ** (Blumenbach) في ألمانيا، ثم **ديدرو** (Diderot) و **بيشا** (Bichat) في باريس. بهذه الأساليب النظرية المختلفة، طرحت قضايا، كانت دائماً تقريباً هي هي، لكنهـا كانت تلقى في كـل مرة حلولاً متبـاينة: ففيـا يخص إمكانيـة تصنيف الأحيـاء ـ تمسك البعض كـ **لينيه** (Linné) بأن الطبيعة قابلة لأن تندرج كلية ضمن لوحة تصنيفيـة؛ بينما أنكـر البعض، أمثال، **بيفـون** (Buffon) ذلك، مؤكـدين على أنها من التبـاين والتنوع بحيث يصعب إدراجها في قالب جامد وصارم؛ عملية التـولد، مـع أنصار التكـوين السابق والـذين كانوا أكثر ميكانيكية، ومع أولئك القائلين بالتطور النوعي للبذور؛ تحليل نشاط الكـائن الحي (الدورة الدموية مع **هارفي** (Harvey)، الإحساس والحركية، ثم التنفس في نهاية القرن).

من خلال هذه القضايا والنقاشات التي ثارت حولها، يميل المؤرخون، وبمهارة، الى التذكير ثـانية بـالمشادات والمجـادلات الكـبرى التي اختلفت حـولهـا آراء ومعتقـدات النـاس، وكـذا أفكارهم. ظانين أنهم يقفون بذلك على أثر صراع قوي دارت رحاه بين رؤية لاهوتية تحـاول أن تؤكد، في كل شكل أو حركة، على وجود العناية الإلهية والبسـاطة والسر الـديني الذي لا يفهم إلا بالوحي، وبين علم كان يسعى الى التأكيد على استقلال الـطبيعة. وأنهم يكتشفـون كـذلك التنـاقض بين علم يتمسـك تمسكاً قـويـاً بحق الصـدارة القـديم للفلك والميكـانيكـا والبصريات، وعلم آخر كان يعتقد في وجود جوانب من الخصوصية والاستقـلالية في ميـادين الحياة. وأخيراً، يرى المؤرخون في ذلك، كما لو كان الأمر يجري فعـلاً أمام أنـظارهم، صورة أولية للتعارض بين موقف الذين يقولون بثبات الطبيعة، على طريقة **تورنفـور** (Tournefort) و **لينيـه** (Linné) على وجـه الخصوص ـ ومـوقف البعض أمثال «**بـونيه** (Bonnet)» «و **بـونـوا دومايي** (Bonoit de maillet)» و «**ديدرو** (Diderot)» الذين انتبهوا الى الطاقة الكـبرى للحياة وقوتها الخلاقة، واستشعروا قدرتها على التحول وليونتها وانسيابها على نحـو يجعلها تشمـل كل منتجـاتها، بمـا في ذلـك نحن بني البشر، بـزمـان لا يملك أحـد قيـادتـه. فهم يتصـورون أن الإرهاصات الأولى للنقاش الكبير حول التطورية، ظهرت باكراً قبل **دارون** و**لامارك** بكثير،

وهي متضمنة في الكتب الآتية: «تليامد» «Telliamed» و «الانبعاث الفلسفي» Palingénérie philosophique» و «حلم دالمبير» «Rêve d'Alembert». فالنزعة الميكانيكية واللاهوت، متآزرين أو متنافرين بدون انقطاع، أبقيا على العصر الكلاسيكي قريباً أكثر من أصله ـ في اتجاه «ديكارت» و «مالبرانش»؛ وفي المقابل؛ نجد أن الإلحاد وبعض الحدوس المبهمة للحياة، والتي كانت أحياناً لا تتفق والإلحاد (مثلما هو الأمر مع بونيه (Bonnet)، وأحياناً أخرى تنصب فيه (مثلما هو الشأن مع ديدرو (Diderot)، جذبته في اتجاه مستقبله الوشيك: أي نحو القرن التاسع عشر، ذلك القرن الذي يعتقد أن المحاولات المتعثرة التي عرفها القرن السابق عليه، حققت اكتمالها ونضجها الوضعي والمعقول وتوجت بعلم للحياة، لم يعد في حاجة الى أن يضحي بالمعقولية، إن أراد أن يحافظ على خصوصية الكائن الحي، وعلى تلك الحرارة الخفية نوعاً ما والتي تسري بينه ـ باعتباره موضوع معرفتنا ـ وبيننا نحن الذين نعرفه.

لن تفيدنا في شيء العودة الى المفترضات الأولية التي يستند إليها منهج كهذا. وحسبنا الإشارة هنا الى بعض النتائج المترتبة عن تطبيقه، ومن بينها: صعوبة إدراك الإطار العام الذي يجمع شتات الأبحاث المتنوعة والمتباينة تباين المحاولات التصنيفية والملاحظات المجهرية؛ ضرورة تسجيل الخصومات التي ثارت بين أنصار الثبات ومعارضيه، أو بين المنهجيين وأنصار النسق، كوقائع ملاحظة، وجوب شطر المعرفة وتقسيمها الى متتابعتين تتداخلان رغم اختلافها الواضح: متتابعة أولى تتحدد بما كان يعرف من قبل: (الإرث الأرسطي أو السكولائي، ثقل الديكارتية، شهرة نيوتن). ومتتابعة ثانية تتحدد بما لم يكن قد عُرف بعد (كالتطور وخصوصية الحياة، ومعنى الكيان العضوي)؛ خصوصاً وأنه في تطبيق ذلك، قد تمت الاستعانة بمقولات مفارقة من الناحية التاريخية، لا تنسجم قطعاً وتلك المعرفة. وأهم تلك المقولات جميعاً، مقولة الحياة بطبيعة الحال. يريد المؤرخون كتابة تاريخ البيولوجيا في القرن الثامن عشر، لكنهم لا ينتبهون الى أن هذه الأخيرة لم تكن موجودة، وأن ما ألفناه ودرجنا عليه من تقسيم للمعرفة منذ أكثر من قرن ونصف، لا يصدق على الفترة السابقة. وأنه إذا كانت البيولوجيا غير معروفة، فسبب ذلك بسيط جداً، هو أن مفهوم الحياة نفسه لم يكن موجوداً. ما كان موجوداً هو الكائنات الحية، التي كانت تظهر من خلال شبكة معرفة أقامها التاريخ الطبيعي.

II ـ التاريخ الطبيعي

كيف أمكن للعصر الكلاسيكي أن يعرّف ميدان «التاريخ الطبيعي»، ذلك الميدان الذي صارت وحدته وبداهته تبدوان اليوم بعيدتين جداً وغير واضحتين؟ ما هو ذلك الحقل الذي كانت تظهر فيه الطبيعة متماثلة تماثلاً كبيراً [مع ذاتها] مما يسمح بتصنيف كائناتها، ومتباينة تبايناً كافياً [مع ذاتها] بحيث يلزم عنه أن يتم ذلك التصنيف بواسطة التحليل والنظر العقلي؟

ثمة إحساس وشعور ـ وغالباً ما يُقال ذلك ـ بأن تاريخ الطبيعة ظهر على أنقاض الميكانيكية الديكارتية. فعندما تأكدت، في نهاية المطاف، استحالة إدراج العالم كله ضمن قوانين الحركة الخطية المستقيمة، وحينما بدا أن تعقد الظاهرة النباتية والحيوانية يستعصي على الأشكال البسيطة للمادة الممتدة، ظهرت عندئذ ضرورة أن تفصح الطبيعة عن غناها وثروتها

الغريبة؛ وأن تنشأ الملاحظة الدقيقة للكائنات الحية مباشرة على تلك الأرض التي لم تكد تنسحب منها الديكارتية. لسوء الحظ، لا تسير الأمور بهذه البساطة. فمن الممكن جداً ـ ولو أن هذا الأمر في حاجة الى فحص وبحث ـ أن ينشأ علم ما في أحضان علم آخر؛ لكن من المستحيل إطلاقاً أن ينشأ بفعل غياب علم آخر، أو من اخفاقه، أو حتى بمناسبة العوائق والمصاعب التي تعترضه. وفي الواقع فإن امكان التاريخ الطبيعي الذي ظهر مع **ري** (Ray) و **جونصطون** (Jonston) و **كريسطوف كنوط** (Christophe Knaut)، فقد عاصر الديكارتية ولم يأتِ كنتيجة لإخفاقها. أي أنَّ ذات الإبستيمية سمحت بكل من إمكان الميكانيكا اعتباراً من ديكارت الى دلمبر، وإمكان التاريخ الطبيعي من **تورنفور** الى **ضوبنطون** (Daubenton).

لكي يعرف التاريخُ الطبيعي النورَ، لم تكن ثمة ضرورة الى أن تتضخم الطبيعة وتتعتم وتضاعف من [ميكانيزماتها] الى حين أن تحصل على وزن ودرجة تاريخٍ لا نملك القدرة سوى على تتبع خطوطه العريضة ووصفه، دون التمكن من قياسه وحسابه وتفسيره؛ بل تطلب الأمر ـ على العكس تماماً ـ أن يغدو التاريخ طبيعياً. وما كان يوجد في القرن السادس عشر وحتى أواسط القرن السابع عشر، ليس سوى تواريخ؛ فقد كتب «**بولون**» (Belon) «التاريخ الطبيعي للطيور» «Histoire naturelle des Oiseaux»؛ وألف **ديري** (Duret) كتاب «المعجب في تاريخ النباتات» «Histoire admirable des Plantes»؛ **والدروفاندي** (Aldrovandi) كتاباً في «تاريخ الثعابين والتنين» «Histoire des Serpents et des Dragons». وفي سنة 1657، نشر **جونصطون** (Jonston) كتاباً في «التاريخ الطبيعي للحيوانات ذوات الأربع» «Histoire naturelle des Quadrupèdes»، وبطبيعة الحال، ليس تاريخ الميلاد هذا تاريخاً دقيقاً[1]؛ بل أوردناه لنتخذه معلماً نرمز به، من بعيد، الى الغموض المظهري لحدث معينّ؛ ألا وهو بروز فجائي لنظامين مختلفين من المعرفة، داخل ميدان التاريخ الطبيعي. فحتى [مجيء] **ألدروفاندي** (Aldrovandi)، كان التاريخ نسيجاً معقداً ووحيداً لما يرى من الأشياء أو من سائر العلامات التي اكتشفت في الأشياء أو سجلت عليها: فالتأريخ لنبات ما أو حيوان، كان يعني ذكرَ عناصره وأعضائه والتشابهات الموجودة بينه وسواه، وسَرْدَ خصائصه، والأساطيرَ والحكايات التي امتزج بها، والرسومِ المزخرفة التي نُقش عليها، والأدوية التي تصنع من مادته، وألوان الغذاء التي يمدنا بها، وماذا قال الأقدمون عنه، أو حكاه الرحّالة بخصوصه. فتاريخ الكائن الحي، كان الكائن نفسَه وقد انْدمج في شبكة دلالية تربطه بالعالم. أما التمييز الذي صار بالنسبة لنا اليوم بديهياً بين ما نراه، وما لاحظه الآخرون وحكوه أو تخيلوه واعتقدوا به في سذاجة، وكذا التقسيم الثلاثي الكبير الذي يبدو من الناحية المظهرية بسيطاً وبديهياً جداً، بين **الملاحظة والوثيقة والحكاية**، فلم يكن موجوداً. وليس سبب هذا أن العلم كان يتأرجح بين ميل عقلاني وثقل إرثٍ تقليدي ساذج، بل مرجعه سببٌ اكثر دقة وأشد إلزاماً: ألا وهو أن العلامات كانت في عداد الأشياء، أما في القرن السابع عشر، فقد غدت وجوهاً من أوجه التمثيل(*).

حينما ألف «جونصطون» كتابه في «التاريخ الطبيعي للحيوانات ذوات الأربع»، هل كان

(*) أي كتصورات [أو تمثيلات] في الذهن. وسنلاحظ أن فوكو سوف يركز في تحليله للخطاب المعرفي على هذه العلاقة بين الشيء وما يمثله في الذهن. (م).

على دراية بالأمر وعلى اطلاع به أكثر من «ألدروفاندي» الذي ظهر بعده بنصف قرن؟ يجيب المؤرخون بالنفي. إلا أن المشكل لا يكمن هنا، أو علينا أن شئنا طرحه بهذه الصيغة، أن نجيب قائلين بأن معارف «جونصطون» كانت أقلَّ بكثير من معارف «ألدروفاندي». فالأهمية نفسها التي كان هذا الأخير يوليها، في دراسته لأي حيوان وفي وصف تشريحه الداخلي، كان يوليها كذلك لوصف طرق اصطياده وأسره، ولاستخداماته الرمزية وطرق تكاثره، ومسكنه وقصور أساطيره؛ وأفضل طريقة لطهيه وطبخه. ويقسم «جونصطون» الفصل الذي عقده للفرس الى اثنتي عشرة فقرة هي: الاسم، الأعضاء التشريحية، المسكن، العمر، التكاثر، الصوت، الحركات، التعاطف والتنافر، الاستعمالات، الاستخدامات الطبية[2]. لا شيء من هذا كله نجده ناقصاً لدى «ألدروفاندي»، بل نعثر لديه على ما هو أكثر من ذلك بكثير. لكن الاختلاف الأساسي يكمن في هذا الفارق. فكل الدلالية الحيوانية تفقد قيمتها وتصبح عديمة الفائدة. ذلك أن الكلمات التي كانت تلتصق التصاقاً عضوياً بالحيوان وتشتبك به، انفصلت عنه كما تحللت من ارتباطها به: فظهر الكائن الحي في تشريحه وشكله وعاداته وميلاده ووفاته، عارياً ومجرداً من كل شيء. وبهذا حصل التاريخ الطبيعي على مكانه داخل المسافة الفاصلة بين الأشياء والكلمات - إنها مسافة صامتة، خالية من أي ترسب لفظي، إلا أنها تفصح عن ذاتها تبعاً لعناصر التمثيل، أي تلك العناصر التي من الممكن بالطبع تسميتها إن الأشياء تقترب حتى تلامس تخوم الخطاب، لأنها تظهر في جوف التمثيل. وهذا يعني أننا لا نشرع في الملاحظة حقاً، إلا في الوقت الذي نقلع فيه عن الحساب ونعدل عنه. ولا ينبغي النظر الى نشأة التاريخ الطبيعي وتطوره داخل جو اختباري كدليل على أن التجربة هي التي تفسح المجال، طوعاً أو كرهاً، أمام معرفة تتصيد الحقيقة الطبيعية خارجاً؛ فالتاريخ الطبيعي، هو الفضاء الذي يفسحه التمثيل بواسطة تحليل يُتيح سلفاً إمكانية التسميّة، وهذا هو السبب الذي جعل التاريخ يظهر في تلك الفترة؛ إنه إمكانية **رؤية** ما سوف يمكن **قوله**، دونما أن تكون ثمة إمكانية لقوله ولا لرؤيته عن بعد لو أن الأشياء والكلمات متمايزتان عن بعضهما بعضاً، لم ترتبطا فيما بينهما منذ البداية في عملية تمثيل. والنظام الوصفي الذي سيقترحه **«لينيه»** على التاريخ الطبيعي، بعد «جونصطون» بكثير، ذو دلالة متميزة. فهو يرى أن على كل فصل يتم فيه تناول حيوان ما بالدرس أن يتبع الخطوات التالية: الاسم، النظرية، الجنس، النوع، الصفات، الاستخدام، وأخيراً ما قيل فيه أو كتب عنه من أشعار وحكايات... وكل ما قيل عن الشيء أو كتب عنه وتداولته الأجيال، يترك الى الآخر كتكملة وزيادة يحكي فيها الخطاب عن نفسه مسترجعاً الاكتشافات والأخبار والآراء والصور الشعرية. قبل لغة اللغة تلك، فإن الشيء ذاته هو الذي يظهر في سماته الخاصة، لكنه يفعل ذلك داخل الواقعة التي اقتطعها الاسم منذ البداية. فتأسيس العصر الكلاسيكي للعلم الطبيعي، لم يكن نتيجة مباشرة أو غير مباشرة للتحول الذي أصاب معقولية العلوم الأخرى (كالهندسة والميكانيكا)، بل هو تأسيس متميز ذو تربة حفرية خاصة به، وإن كانت ترتبط (من حيث التلازم والتآني [أي التزامن]) بالنظرية العامة للدلائل، وبمشروع علم النظام الرياضي العام(*).

(*) Mathésis: كما سبق وأشرنا، يستخدم فوكو هذه الكلمة بمعنى اصطلاحي يقصد منه تعميم لغة =

هكذا تغير المفهومُ القديم للتاريخ، بل ربما استرد أحدَ معانيه البائدة. وعلى أي حال، إذا كان صحيحاً أن المؤرخ، في نظر الفكر اليوناني، هـو شخص يرى ويحكي مـا رأى وشاهـد، فإنه لم يكن كذلك دائماً بالنسبة لثقافتنا. ولم يستعد مثـل هذا الـدور إلا فيما بعـد، مع مـطلع العصر الكلاسيكي. لقد كـانت مهمة المؤرخ حتى منتصف القـرن السابـع عشر، تقوم عـلى جمع العديد من الوثائق والدلائل ـ وكل ما من شأنـه أن يكون عـلامة، حيثـما وُجد وكـان في أنحاء العالم. وعليه كانت تلقى مهمة بعث الحياة ثـانية في الكلمات الميتـة، وتحويلهـا الى لغة وما كان يحدد وجوده ليس هو النظرة، بقـدر ما هـو تكرار القـول، وهو الكـلام الثاني الـذي يتلفظ به من جديد بكثير من ألوان الكلام الصامتة. بهذا يعطي العصر الكلاسيكي للتأريـخ معنى مختلفاً؛ إذ يجعل منه، ولأول مرة، نظرة دقيقة توضع عـلى الأشياء ذاتهـا، وتدويـنـاً لها، فيما بعد، عبر حصيلة من كلمات بينة ومحايدة ومتـطابقة [مـع موضـوعاتهـا]. هكذا نفهم من خلال عملية «التطهير» هذه أن أول شكل بني عبره التاريخ، إنما هو تاريخ الطبيعة. ذلك أنه لم يكن ثمة حاجة من أجل إنشاء تاريخ الطبيعة، إلا لبعض كلمات قليلة تنطبق عـلى الأشياء ذاتها دونما واسـطة. ووثائق هـذا التاريـخ الجديـد، ليست كلمات أخرى أو نصـوصاً ووثـائق محفوظة، بل أمكنة متمايزة تتجاور فيها الأشياء: كالأعشاب والتجمعات الحيـوانية والحـدائق؛ ـما أن حيزه مستـطيل لازمـاني، تحضر فيه الكـائنـات بعضهـا بجـانب البعض، وتمثـل فيـه بمساحاتهـا المرئيـة، مجردة من كـل شرح أو حاشيـة، مصنفة بحسب مـلامحها المشـتركة، مما يتضمن سلفاً إمكان تحليلها، تحمل اسماً واحداً خاصاً بها. كثيراً ما يقال: إن انشـاء الحدائق النباتية وإقامة التجمعات الحيوانية، كان منشَأُه حسب معرفة النباتـات والحيوانـات الغريبـة. لكن الحقيقة أن هذه الأخيرة كانت منـذ زمن طويـل محط إعجاب وفضـول. والشيء الجديـد الذي تغير، هو الفضاء الـذي نستطيـع مشاهـدتها فيـه ووصفها. ففي عصر النهضـة، كانت مشاهدة الحيوانات الغـريبة فُـرجة؛ تتم في الحفـلات والأعياد والمبـارزات والمعارك الـوهمية أو الحقيقية، وتشخيص الأساطير، حيث يعرض مصـارع الضواري حكـاياتـه السائبـة. أما في العصر الكلاسيكي، فلقد حل متحف التاريخ الطبيعي والحديقة، بالطريقـة التي كان العصر الكلاسيكي يستخدمها بها، مكان الاستعراض الدوري، بإدراج الأشياء في جداول. إن مـا اندس بين حفلات الفرجة تلك، والجدول، ليس هو الرغبة في المعرفة، بل كيفية جديـدة في ربط الأشياء بالنظرة وبالخطاب في آن واحد. فهو أسلوب جديد في التأريخ.

ولا تخفى هنا الأهمية المنهجية التي احتلتها تلك الأمكنة والتوزيعـات «الطبيعيـة» فيما يخص تصنيف الكلمات واللغـات والجذور والـوثائق والأرشيفـات في القـرن الثـامن عشر، أي فيـما يخص، إجمـالاً، تكوين دائـرة كاملة هي دائـرة التاريـخ (بالمعنى المـألـوف والشـائـع للفظ)، يستطيع القرن التاسع عشر أن يجد فيها، إضافـة الى اللوحة التصنيفيـة للأشيـاء، الإمكانيـة المتجددة للتكلم في الألفاظ. التكلم عنها ليس بأسلوب الشرح، بل بطريقـة هي من مستوى وضعية وموضوعية نمط التاريخ الطبيعي.

= الرياضة على الخطاب العلمي وهو طموح العلم منذ أيام ديكارت. ويعني إدخـال اللامتنـاهي في حقل المعرفة. (م).

فالمحافظة المتزايدة على المكتوب، وإنشاء مصالح لخزن الوثائق وترتيبها، وإعادة تنظيم خزانات الكتب، ووضع الفهارس والقوائم وعمليات الجرد، كانت تمثل في نهاية العصر الكلاسيكي، شيئاً أكثر من مجرد إحساس جديد بالزمن وماضيه وبثقل التاريخ، بل كانت تمثل طريقة لإدخال نظام شبيه بذلك الذي تمّ إضفاؤه على الكائنات الحية، في لغة قائمة ومسلم بها، وفي الآثار المتبقية منها. وأخيراً، ضمن هذا الزمن المرتب والمصنف، وداخل هذه الصيرورة المحددة والمحصورة بالمكان، سيشرع مؤرخو القرن التاسع عشر أخيراً في كتابة تاريخ «حقيقي»، أي تاريخ متحرّر من المعقولية الكلاسيكية ومن إحكامها ومن لاهوتيتها، تاريخ يُردّ الى العنف المباغت للزمن.

III ـ البنية

يبدو مما ذكر عن التاريخ الطبيعي، أن شرط إمكانه هو انتساب الأشياء واللغة معاً الى التمثيل. لكنه تاريخ لا يزاول نفسه فعلاً الا بقدر ما تكون الأشياء واللغة منفصلتين. إذ سيكون عليه أن يختصر المسافة الفاصلة بينهما من أجل تقريب اللغة أكثر من النظرة، وتقريب الأشياء المنظورة أكثر من الكلمات. فليس التاريخ الطبيعي سوى تسمية للمرئي. من ثم كانت بساطته المظهرية، وهيئته التي تبدو من بعيد ساذجة وبسيطة تفرضها بداهة الأمور. فنحن نشعر مع تورنفور ولينيه أو بيفون، كأننا شرعنا فعلاً في قول ما كان مرئياً في كل الأزمان، لكنه بقي صامتاً نتيجة شرود النظرات الدائم. والحقيقة أن الأمر لا يتعلّق بذهول خيم على الأذهان لحقب طويلة ثم تبدّد بغتة، بل بحقل لقابلية رؤية، جديد، تأسس بكامل أبعاده.

لم يغدُ التاريخ الطبيعي ممكناً بسبب أن النظرة الى الأشياء تحسنت وصارت عن كثب. فبالمعنى الدقيق والمحصور، يمكننا القول، إنّ العصر الكلاسيكي تفنن، إن لم نقل في أن يرى أقل ما يمكن من الأشياء، فعلى الأقل، في أن يقلص، عن قصد، من حقل تجربته. فإن الملاحظة ابتداء من القرن الثامن عشر، كانت معرفة حسية مرافقة لشروط سلبية بصورة نظامية. فإلى جانب إقصاء الأخبار المسموعة والمروية، بطبيعة الحال، ثمة أيضاً إبعاد للذوق والنكهة، نظراً لأن عدم يقينهما وعدم ثبوتهما على حال واحد، لا يسمحان بتفكيك عناصرهما تفكيكاً يحصل عليه الاتفاق من قبل الجميع. ثمة كذلك حصر ضيق للمس في مجال الإشارة الى بعض التعارضات الحسية المباشرة وتخصيصها (كالأملس والخشن)؛ منح الأولية والامتياز شبه المطلق للرؤية التي صارت ترادف البداهة والامتداد، وتحمل بالتالي معنى تحليل، الى أقصى الجزئيات، يحقق إجماع العقول. إذ بإمكان الشخص الأعمى، في القرن السابع عشر، أن يصير عالماً بالهندسة، لكنه غير قادر على أن يصبح عالماً بالطبيعة[3]. كما أن ليس كل ما يمثل أمام نظرتنا قابلاً لأن يستغل: فالألوان، على وجه الخصوص، لا يمكنها أن تكون أساساً صالحاً لعقد مقارنة. وحقل الرؤية الذي ستبسط فيه الملاحظة نفوذها، ليس سوى ما يتبقى بعد كل تلك الإقصاءات: فهي رؤية تجردت من كل ما يربطها بالمحسوس وصفت من شوائبه الى خد الاكفهرار والرتابة. وهو حقل يحدد شرط إمكان التاريخ الطبيعي، ويحدد

ظهور موضوعاته المرشحة: من خطوط ومساحات وأشكال وتضاريس، أكثر مما تحدده المعاينة المرهفة للأشياء ذاتها.

ربما قيل، إنَّ إدخال المجهر، عوَّض عن ذلك التضييق؛ وإن التجربة الحسية إذا كانت قد عرفت تضييقاً في جوانبها وأطرافها المريبة والملتبسة، فإنها عرفت توسعاً نحو الموضوعات الجديدة التي صار بالمستطاع السيطرة عليها تقنياً. لكن الحقيقة أن الأمر يتعلق بذات المجموعة من الشروط السلبية التي حصرت ميدان التجربة وسمحت بإمكان إدخال الآلات البصرية. فلكي تظهر الرغبة في الحصول على رؤية أفضل بواسطة العدسة، لا بد من الإقلاع عن استخدام الحواس الأخرى أو الاعتماد على المسموعات والمرويات. فالتغير الذي طرأ على المقياس في مستوى النظرة، صار يلعب دوراً أهم من ذلك الذي كان يقدمه تضافر مختلف الشهادات التي تحملها الانطباعات والقراءات والدروس. وإذا كان الاندماج اللامحدود للمنظور في امتداده الخاص ينكشف على وجه أحسن بواسطة المجهر، فإنه غير منفصل عنه. ولا شك أن أفضل دليل على ذلك هو أن الآلات البصرية استعملت خاصة لحل مشاكل التكاثر، أي لاكتشاف الكيفية التي تنتقل بها الأشكال والأوضاع والأحجام المميزة للأفراد البالغين ولنوعهم، وتتوارث عبر العصور، دون أن تفقد هويتها وتماثلها القارّين. فاللجوء الى المجهر لم يكن مبعثه الرغبة في مجاوزة حدود ميدان الرؤية الأساسي، بل من أجل حل أحد المشاكل التي كان يطرحها ذلك الميدان ـ والمتعلقة بثبات الأشكال المتطورة على مر الأجيال ـ لقد قام استخدام المجهر على علاقة غير أداتية بين الأشياء والعيون. وهي علاقة تحدد التاريخ الطبيعي. ألم يكن لينيه يؤكد أن «أمور الطبيعة» Naturalia محكوم عليها، عكس «أمور السماء» Coelestia و«مبادىء العلوم» Elementa، بأن تعطى للحواس مباشرة[4] لقد كان تورنفور يعتقد لأجل معرفة النباتات، من الأجدر تحليلها كما «تقع تحت أنظارنا»[5] «بدلاً من الاغراق في تقصي لويناتها وأنواعها بدقة مغالية» [أشبه بدينية].

الملاحظة، إذن، هي ركون الى الرؤية، واكتفاء برؤية ما قل من الأشياء رؤية منهجية. رؤية ما بالإمكان تحليله، داخل خصوبة التمثيل الغامضة، والتعرف عليه من طرف الجميع ومنحه أسماً يتفق الجميع على معرفته به: يقول لينيه: «كل التشابهات الغامضة لا يتم إدخالها إلا بعد جملة تنقيحات فنية»[6]. ذلك أن التمثيلات البصرية، وقد برزت جلية منكشفة، وأفرغت من كل شبه، وجردت حتى منَ ألوانها، ستغدو في نهاية المطاف قوام موضوع التاريخ الطبيعي الخاص به والذي سوف يضمنه في لغة كاملة ينوي إنشاءها. هذا الموضوع، هو الامتداد الذي تنشأ فيه كائنات الطبيعة، ـ ويتعين بأربعة متغيرات. إنها أربعة متغيرات فقط: شكل العناصر، كميتها، كيفية توزعها داخل الفضاء، والمقدار النسبي لكل منها. أو كما قال لينيه في أحد نصوصه الرئيسية: «ما من ملاحظة إلا ويلزم فيها أن تكون مستقاة من العدد والشكل والنسبة والوضع»[7]. فلدراسة الأعضاء التّناسلية لنبتة ما، مثلاً، يكفي، ويلزم، عدّ أعضاء تذكيرها وعضو التأنيث فيها (أو تسجيل غيابها عند الاقتضاء)، وتحديد الشكل الذي تظهر به، والشكل الهندسي الذي تتوزع حسبه داخل الزهرة (دائري أو سداسي أو مثلث)، ونسبة طولها بالنظر لباقي الأعضاء. وتميز هذه المتغيرات الأربعة، التي يمكن تطبيقها بذات الكيفية على الأجزاء الخمسة للنبتة ـ أي الجذور والساق والأوراق والزهرة

والثمار، تمييزاً كافياً، الامتداد الذي يعطى للتمثيل كي تتم إبانته ووصفه بكيفية تحقق إجماع العقول: حيث يكون في مقدور أي شخص أن يقدم الوصف نفسه. والعكس كذلك صحيح، إذ بمقدور كل شخص انطلاقاً من ذلك الوصف أن يتعرف على الكائنات التي توافقه. وفي هذا البيان الجلي للمنظور، ينشأ أول لقاء بين اللغة والأشياء نشأة تقصي كل اشتباه وارتياب.

فكل جزء من الأجزاء الواضحة والجلية من النبتة أو الحيوان يمكن وصفه استناداً الى أربع سلاسل من القيم. وهذه القيم الأربع التي تعين عضواً ما أو عنصراً ما من العناصر وتحده، هي ما يطلق عليه علماء النبات اسم بنية.« ويقصد ببنية أجزاء النباتات تركيب وائتلاف القطع المكونة لجسمها»[8] وهي تسمح مباشرة بوصف ما يرى بكيفيتين غير متناقضتين ولا متنافرتين. ولما كان في المقدور دائماً تعيين العدد والمقدار بواسطة الحساب أو القياس، فمن الممكن كذلك التعبير عنها تعبيراً كمياً. أما الأشكال والهيئات، فينبغي في وصفها اعتماد طرق أخرى، وذلك عن طريق مماثلتها بأشكال هندسية، أو باعتماد ألوان من التماثل والتشابه التي من المفروض فيها أن تكون جميعاً على درجة عليا من الوضوح والبداهة»[9] فعلى هذا النحو يمكن وصف بعض الأشكال المعقدة انطلاقاً من مشابهتها الجلية للجسم الإنساني، الذي يصلح كنموذج لقابلية الرؤية وكحلقة وصل عفوية بين ما يمكن رؤيته وما يمكن قوله[10].

فالبنية بحصرها للمرئي وبغربلتها له، تمكنه من أن ينتقل الى اللغة ويترجم فيها. وبفضل البنية، تنتقل قابلية رؤية الحيوان أو النبات، بكاملها الى الخطاب الذي يؤويها ويحتضنها. بل ربما بدت للعيان وهي تتزيّى بزي الكلمات، في صورة أمثل وأحسن، كما لو كانت قد نسخت بعناية بأحرف نباتية كتلك التي كان يحلم بها لينيه[11]. فقد أراد هذا الأخير لنظام الوصف ولتسلسل فقراته وكذا لمقاييس نسخه وكتابته، أن يعكسوا بدقة شكل النبات نفسه ويكونوا نسخة طبق الأصل له. كما أراد للنص أن يكون ذا بنية نباتية رغم تغير شكله ومظهره وكميته. «جميل جداً أن يراقب المرء الطبيعة ويتابعها بعينه منتقلاً من الجذر الى الساق فالذنيب. ثم الأوراق والسويقات والأزهار». لذا ينبغي، تبعاً لذلك، تقسيم الوصف الى فقرات يساوي عددها عدد أعضاء النبتة، وكتابة الكلمات التي تخص أعضاءها الرئيسية بأحرف بارزة، أما تلك التي تخص «الأعضاء الثانوية» فتكتب بأحرف صغيرة. ثم يردف ذلك بما يعرف عن النبتة كما يفعل الرسام الذي يطعم رسمه بمجموعة من الضلال والأنوار يزيدها في اللوحة: «تنطوي النبتة، وبدقة، على تاريخ النبتة كاملاً مثلما تنطوي على أسمائها وبنيتها ومجمل مظهرها الخارجي وكذا طبيعتها واستخدامها». وبانتقالها الى اللغة، تنقش وترتسم فيها، بحيث يمكن لقارىء تلك اللغة أن يستشف منها بجلاء كامل شكل النبتة الخالص. أي أن الكتاب يغدو بحثاً في بنيات الأعشاب. ولا ينبغي الاعتقاد أنّ ما عبر عنه «لينيه» هنا، حلم من أحلام عالم بالتصنيف، لا يمثل التاريخ الطبيعي على مدى امتداده؛ فلدى خصمه اللدود «بيفون» نعثر على البنية نفسها التي تلعب ذات الدور. فهو يرى أن «منهج البحث سينصب على الشكل والمقدار والأعضاء المختلفة وعددها ومكانها، والمادة ذاتها التي يتكون منها الشيء [الذي هو موضوع الدرس]»[12]. وهذا يعني أن بيفون و لينيه يطرحان

ذات الشروط؛ وأن نظريتيهما للأمور تلتقيان عند ذات النقطة؛ فالخانات السوداء نفسها تملأ ما ليس مرئياً، وذات المساحات الواضحة المتميزة، تنكشف على الكلمات.

فما يقدمه التمثيل ويعرضه بغموض وبصورة متزامنة، تقوم البنية بتحليله ليعرض على التلاحق والتعاقب الخطي للغة. وعلاقة الوصف بالموضوع المنظور، كعلاقة العبارة بالتمثيل الذي تعبر عنه حينما تكشف عناصره الواحد تلو الآخر. لكننا نتذكر أن اللغة بشكلها الاختباري كانت تنطوي ضمناً على نظرية للقضية وأخرى للبيان. القضية في حد ذاتها، فارغة؛ أما البيان فإنه لا يغدو خطاباً حقيقياً إلا في الوقت الذي يرتبط فيه، صراحة أو ضمناً، بدالة فعل الكينونة être. التاريخ الطبيعي علم، فهو اذن لغة، لكنها لغة كاملة البناء وتامة الصنع: وهذا ما يجعل، بالضرورة من تتابع قضاياه بياناً؛ وتسلسل عناصره الواحد تلو الآخر يبرز التمثيل، ويظهره بصورة واضحة وبديهية وشاملة. فبينما يسمح ذات التمثيل الواحد بظهور عدد كبير من القضايا، خصوصاً وأن الأسماء التي يضمها توضحه وتكشفه للعيان بطرق مختلفة، نجد أنه لا يمكن وصف ذات الحيوان أو النبات الواحد بذات الصورة إلا إذا هيمنت البنية انطلاقاً من التمثيل الى اللغة [وكانت صلة وصل بينهما]. لهذا فإن نظرية البنية التي حكمت التاريخ الطبيعي في العصر الكلاسيكي، عبر امتداده، تُركّب في وظيفة واحدة مجموع الأدوار التي تقوم بها كل من القضية والبيان في اللغة(*).

لهذا فإن البنية تربط إمكانية التاريخ الطبيعي بعلم النظام الرياضي العام. إنها تحيل حقل المرئي برمته الى منظومة متغيرات تتعين كل قيمها تعييناً، إن لم يكن كمياً، فهو على الأقل يستند الى وصف هو دوماً بين وواضح على الوجه الأكمل. ويعني هذا أن بالإمكان إنشاء نظام للتماثلات والفوارق بين الكائنات الطبيعية. فلقد كان أضنصون يعتقد أننا سوف نتمكن يوماً ما من دراسة علم النبات كعلم رياضي دقيق وربما كان بمقدورنا حينئذ أن نطرح مشاكل شبيهة بتلك التي تطرح في الجبر والهندسة. مثال ذلك: «عين النقطة الحساسة التي يبدأ عندها الخط الفاصل بين فصيلة الزهور الجربية (Scabieuses) وفصيلة الزهور العسلية (Chèvre-feuilles)»؛ أو «أذكر جنس نباتات معروفاً (لا يهم ما اذا كان طبيعياً أو اصطناعياً) يوجد في منزلة وسطى بين فصيلة الدفليات Apocins ذات الفلقتين، وفصيلة الحمحميات الملقبة «لسان الثور» Bourraches»(13). وبواسطة البنية، يمكن إدراج ظهور الكائنات وتكاثرها في كل أنحاء المعمور، داخل لغة وصفية، وكذا ضمن حقل علم رياضي يكون علم نظام عام. وتجد هذه العلاقة التأسيسية البالغة التعقيد، منشأها في البساطة المظهرية لشيء مرئي يتم وصفه.

لكل هذا أهمية قصوى بالنسبة لتعريف موضوع التاريخ الطبيعي. فهو موضوع يتكون أساساً من مساحات وخطوط، ولا يتحدد بنشاطات أو مكونات غير مرئية. فالوحدة العضوية

(*) القضية تدرج التمثيلات حسب نظام منطقي، فهي شكل معرفي فارغ. أما البيان فإنه يرتبط بفعل الكينونة لأن تمثيلاته يجب أن تتصل بنظام الأشياء الموجودة. لكن العلم الكلاسيكي ربط كلاً من القضية والبيان في بنية واحدة تتبع التمثيل، ولا تحيل الى الأشياء. أي أن نظامها المعرفي هنا يستغني بذاته عن الارتجاع الى الأشياء، باعتماده على وحدة بنيته البرهانية. (م).

للنبات والحيوان تسترعي النظر أقل مما يسترعيه شكل أعضائهما المظهري. أي أنهما في نظر التاريخ الطبيعي قوائم وحوافر وأزهار وثمار، قبل أن يكونا تنفساً وسوائل باطنية. أي أن هذا التاريخ هو عبارة عن تقصٍّ لفضاء متغيرات مرئية، متزامنة ومتلازمة، لا وجود لعلاقة تبعية أو نظام داخلي بينها. لذا فإن التشريخ فقد في القرنين السابع عشر والثامن عشر الدور الريادي الذي كان يلعبه في عصر النهضة، والذي سوف يسترده في عهد **كوفييه** (Cuvier) ولا يرجع ذلك الى أن حب الاستطلاع عرف في غضون تلك المدة تضاؤلاً أو نقصاً، أو أن المعرفة أصيبت بضمور أو تقلص؛ بل مرده أن المظهر الأساسي للمرئي والمعبر عنه، لم يعد يمر عبر سمك الجسم ويلاحظ من خلال كثافته. وذلك ما يفسر لنا الصدارة الإبستمولوجية التي احتل مكانها علم النبات: إذ الفضاء المشترك بين الكلمات والأشياء، شكل بالنسبة للنباتات نقطة إيجاب وعامل تقدم، في وقت شكل فيه بالنسبة للكائنات الحية نقطة سلب؛ خصوصاً وأن أغلب الأعضاء المكونة لجسم الكائن النباتي أكثر قابلية للرؤية من تلك التي تؤلف جسم الكائنات الحيوانية، مما يجعل المعرفة التصنيفية القائمة على متغيرات تدرك مباشرة، أكثر غنى وانسجاماً في النظام النباتي مما هي عليه في النظام الحيواني. وعليه، لا بد من إعادة النظر في ما يقال عادة من أن علماء القرنين السابع عشر والثامن عشر انصبّ اهتمامهم الى البحث التصنيفي لكلفهم بدراسة النبات؛ بل لأنه لم يكن في المستطاع معرفة شيء ما أو قوله الا داخل فضاء تصنيفي للرؤية، مما جعل معرفة النبات تحظى بالأولوية والأسبقية على معرفة الحيوان.

فالحدائق النباتية ومتاحف التاريخ الطبيعي، ظهرتا الى الوجود، من حيث هما مؤسستان، كنتيجة حتمية تلزم عن ذلك التقسيم. ولا تكمن قيمتهما، بالنسبة للثقافة الكلاسيكية، أساساً، فيما تتيحان رؤيته، بل فيما تخفيانه، وتعملان من جراء هذا الإخفاء ذاته، والذي هو طمس وإلغاء، على إظهاره وانبجاسه: فهما تحجبان التركيب الداخلي للجسم ونشاط أعضائه، كما تخفيان الكيان العضوي عن الرؤية لتعرضا أمام نظر الباحث المتحري، الوضوح المرئي للأشكال، بعناصرها وأسلوب تبعثرها، ومقاييسها. فهما كتاب يرتب البنيات وينظمها، وفضاء تتناسق فيه السمات وتتعين فيه الأصناف. وذات يوم، سيستحوذ **كوڤييه** (Cuvier)، في نهاية القرن الثامن عشر، على الأوعية الزجاجية التي تحفظ فيها الكائنات الحية، ويكسرها ليشرع في تشريح كل المحفوظات الكلاسيكية للرؤية الحيوانية. ولا تعكس هذه البادرة الثورية التي لن يتحول عنها «لامارك» أبداً، فضولاً جديداً يسعى الى استكناه سر لم يكن للآخرين أي اهتمام بالاطلاع عليه أو أية قدرة على البحث عنه أو إمكانية لمعرفته. بل إن الأمر أخطر من هذا، فهو يعكس انقلاباً في الفضاء الطبيعي للثقافة الغربية يسجل نهاية **التاريخ** بمعناه لدى **تورنفور** (Tourneforts) و**لينيه** (Linné) و **بيفون** (Buffon)و(**أضنصون**) (Adanson)، وبمعناه أيضاً لدى **بوازي دصوفاج** (Boissier de Sauvages) حينما كان يقابل المعرفة التاريخية للمرئي، بالمعرفة الفلسفية للامرئي، للخفايا والأسباب[14]؛ يسجل أيضاً بدايةً تفسح المجال عن طريق إحلال التشريح محل التصنيف، والكيان العضوي محل البنية، والارتباط الداخلي محل السمة المرئية، والسلسلة محل الجدول، للإلقاء بركام زمني سحيق وبعيد الغور، وبرمته، وهو ركام سيطلق عليه مجدداً اسم التاريخ، في العالم العتيق الواطىء المنقوش نقشاً بارزاً، عالم الحيوان والنبات.

١٧ ـ السمة

البنية هي ذلك التعيين للمرئي تعييناً يسمح بنقله الى اللغة، عن طريق نوع من الفرز والانتقاء السابقين على اللغة. غير أن الوصف الذي يتم الحصول عليه بهذه الكيفية، لا يمثل شيئاً أكثر من مجرد اسم علم: يحافظ لكل كائن على فرديته الضيقة ولا يتحدث عن الجدول الذي ينتمي إليه ولا عن المحيط الدائر به، أو المنزلة التي يحتلها، فهو محض تعيين خالص. ولكي يصبح التاريخ الطبيعي لغة، لا بد للوصف أن يغدو «اسم نكرة». فقد لاحظنا كيف أن التعيينات الأولى، التي لم تكن تتعلق باللغة العفوية سوى بتمثيلات فردية، اكتسبت بالتدريج وبفعل الاشتقاق، بعد أن عرفت منشأها، كتعيينات، في لغة العمل، وفي الجذور الأولية، قيماً أعم وأشمل. أما التاريخ الطبيعي، فيعتبر لغة محكمة الصنع وكاملة: لا تخضع لمتطلبات الاشتقاق والتفريع، ولا تفسح المجال لأي مبحث اشتقاقي[15]، فهي مضطرة الى أن تضم، وبذات العملية الواحدة، شتات ما أبقت عليه لغة سائر العصور منفصلاً: إنها مدعوة الى أن تعين بدقة فائقة كل الكائنات الطبيعية وأن تحدد لها في ذات الوقت موقعاً داخل منظومة التماثلات والفوارق التي تجعل البعض يشابه البعض الآخر أو يختلف عنه. إنّ التاريخ الطبيعي ملزم بأن يضمن تعييناً أكيداً واشتقاقاً محكماً. ولما كانت نظرية البنية تطابق بين البيان والقضية، فعلى نظرية السمة أيضاً أن تماثل بين القيم التي تُعين، والفضاء الذي يتم داخله اشتقاقها وتفرعها. «تقوم معرفة النباتات، أساساً كما يقول تورنفور، على أن يكون المرء على دراية دقيقة بالأسماء التي أطلقت عليها استناداً الى بنية بعض أجزائها... وفكرة السمة التي تميز بشكل جوهري النباتات عن بعضها بعضاً، مضطرة الى أن تقترن، دون تغيير باسم كل نبات على حدة»[16].

إثبات السمة أمر سهل وصعب في ذات الوقت: سهل ما دام التاريخ الطبيعي في غنى عن وضع منظومة أسماء استناداً الى تمثيلات صعبة على التحليل، بل رجوعاً الى لغة انكشفت في الوصف. أي أن التسمية لن تتم انطلاقاً مما يرى، بل استناداً الى عناصر سبق للبنية أن نقلتها الى داخل الخطاب. فالأمر يتعلق بإنشاء لغة ثانية انطلاقاً من تلك اللغة الأولى، لكنها لغة يقينية وشمولية. بيد أن صعوبة كبرى ما تلبث أن تظهر. فلأجل اثبات التماثلات والفوارق الموجودة بين كل الكائنات الطبيعية، لا بد من مراعاة جميع القسمات والملامح المميزة التي وردت الإشارة اليها في الوصف. وتلك مهمة لامتناهية وغير محدودة، قد ترجع بنشأة التاريخ الطبيعي الى الوراء، الى ماض سحيق اذا لم تتوافر تقنيات ووسائل للتغلب على الصعوبة ولحصر عملية المقارنة. وهي تقنيات يمكن القول مسبقاً عنها إنها قد تتخذ صورتين: إما اللجوء الى مقارنات عامة داخل مجموعات نباتية أو حيوانية تم حصرها تجريبياً حيث يكون عدد التشابهات مرتفعاً بكيفية واضحة تيسر إحصاء الفوارق في ظرف ليس بالطويل؛ وعن طريق ذلك يمكن بالتدريج إثبات التماثلات والفوارق. إما ذلك، أو انتقاء جملة متناهية من الملامح، تكون محصورة نسبياً، ندرس ألوان ثبوتها وتغيرها في كل الأفراد الذين تنصب عليهم الملاحظة. وهذه الطريقة الأخيرة هي ما أطلق عليه اسم المنظومة، أما الطريقة الأولى فقد أطلق عليها اسم المنهج. وهما طريقتان متقابلتان ومتعارضتان، تقابل وتعارض لينيه مع **بيفون و أضنصون و انطون لورن دوجيسيو** (Antoine-Laurent de Jussieu). وتقابل أو

تعارض المفهوم الجامد والدقيق للطبيعة، مع الإدراك المرهف والمباشر لتشابهاتها، وفكرة الطبيعة الساكنة مع فكرة الطبيعة المتطورة الحافلة بكائنات يتصل بعضها ببعض... غير أن جوهر المسألة لا يكمن في هذا الصراع الذي اشتد أواره بين المفاهيم الكبرى حول الطبيعة، بل في الضرورات المتضافرة التي سمحت في هذا الموضع بإمكان الاختيار بين كيفيتين لإنشاء التاريخ الطبيعي كلغة، وحتّمته، أما ما خلا ذلك فليس سوى نتيجة منطقية تترتب عن ذلك.

تعين المنظومة، من بين العناصر التي يجمِّعها الوصف تجميعاً دقيقاً، عدداً محصوراً منها. تحدد العناصرُ البنية المثلى والمفضلة فعلاً، التي استناداً اليها سوف يمكن دراسة مجموع التماثلات والفوارق. وكل فرق لا يمس عنصراً ما من تلك العناصر التي تم حصرها، يعد فرقاً لا اعتبار له. فلو أننا، مثلاً، اعتبرنا، كما فعل لينيه «مختلف أعضاء الإخصاب»[17] خاصية مميزة للكائن الحي، لغدا الاختلاف في الأوراق أو الساق أو الجذر أو الذنيب اختلافاً عديم الأساس والقيمة. كما أن كل تماثل لا يكون بين بعض تلك العناصر، لا يُؤْبَه به في تحديد السمة. أما حينما تكون تلك العناصر متشابهة لدى كائنين، فإنهما يسميان بذات الاسم. فالبنية المنتقاة لتكون مصدر التماثلات والفوارق الأساسية هي ما يدعي بالسمة. وهي، عند لينيه، ستتكون من «الوصف المحكم لإخصاب النوع الأول. وسائر الأنواع الأخرى التي هي من الجنس نفسه، تتم مقارنتها بالنوع الأول، عن طريق إهمال كل ما لا تشترك فيه معه؛ بعد هذه العملية تظهر السمة»[18].

إن المنظومة اعتباطية في منطلقها، ما دامت تقصي عن رَوِّيةٍ وتدبر، كل اختلاف وكل تماثل لا شأن له بالبنية المنتقاة. غير أن لا شيء بالضرورة، يمنع من إمكانية التوصل يوماً، عن طريق هذه التقنية، الى اكتشاف منظومة تغدو طبيعية؛ فكل الفوارق في السمة، توافقها فوارق من القيمة نفسها، في البنية العامة للنبتة؛ والعكس صحيح، كل الأفراد من الكائنات أو كل الأنواع التي تجمعها سمة واحدة مشتركة، تتشابه أعضاؤها؛ لكن من المستحيل الحصول على المنظومة ما لم يتم إنشاء منظومة صنعية على وجه مضبوط، على الأقل في بعض ميادين عالم النبات أو الحيوان، وهذا ما جعل لينيه لا يسعى، على الفور، الى إنشاء منظومة طبيعية «قبل أن تكون معرفة كل ما من شأنه أن يؤخذ بعين الاعتبار» قد انتهت[19]، وتمت على وجه أكمل. حقاً، يبقى المنهج الطبيعي «الأمل الأول والأخير بالنسبة لعلماء النبات»، و«من الضروري متابعة مراحله بعناية قصوى»[20]، مثلما فعل لينيه نفسه ذلك في كتابه حول «أصناف النباتات» «Classes Plantarum»، إلا أنه في غياب هذا المنهج الطبيعي، وفي انتظار أن يتحقق في المستقبل ويكتمل، «تبقى المنظومات الصنعية، بكل تأكيد، منظومات لا غنى عنها»[21].

علاوة على كون المنظومة اعتباطية، هي أيضاً نسبية: يمكن تشغيلها بالدقة التي نرغبها. فاذا كانت السمة المنتقاة مكونة من بنية فضفاضة مع عدد كبير من المتغيرات، تظهر الفروق مباشرة حالما ننتقل من فرد الى آخر حتى ولو كان مجاوراً له تمام المجاورة: حينئذ تكاد السمة تصبح مجرد وصف[22]. أما بالعكس، لو كانت البنية المنتقاة ضيقة، تضم عدداً قليلاً من المتغيرات، فإن الفروق ستغدو قليلة، وسيوزع الأفراد الى مجموعات تضم كل منها افراداً

كثيرين. فنحن نختار السمة تبعاً لدقة الترتيب الذي نرغب في الحصول عليه. فلتأسيس الأجناس، اختار تورنفور (Tournefort) كسمة، تركيبة الزهرة والثمرة، لا لأنهما يمثلان أكثر الأجزاء فاعلية في النبتة، كما تمثّل صيزبلان (Césaplin)، بل لأنهما يسمحان بتوفيق مُرْضٍ من الناحية العددية: ذلك أن العناصر المستقاة من الأجزاء الثلاثة الأخرى (الجذور والسيقان والأزهار) تبدو كثيرة العدد الى أقصى حد لو نظر اليها مجتمعة، أو طفيفة لو اعتبرت منعزلة[23]. فقد قدر لينيه أن الثمانية وثلاثين عضواً التناسلية، والتي ينطوي كل عضوٍ منها على المتغيرات الأربعة للعدد والشكل والوضع والقضية، تسمح بظهور 5776 شكلاً، وهو عدد كاف لتحديد الأجناس[24]. ولو أردنا الحصول على مجموعات أجناس أكثر، لزم اعتبار سمات أقلٍ عدداً («سمات اتفاقية يتواضع عليها علماء النبات»)، كاعتبارنا لأعضاء التذكير وحدها، مثلاً، في الزهرة، أو لعضو التأنيث وحده: إذ بهذه الكيفية نستطيع الوقوف، داخل الأجناس، على أصناف وفئات[25].

وعلى هذا النحو، تتم الإحاطة بالمملكة النباتية أو الحيوانية إحاطة شاملة؛ ذلك أن كل زمرة سيطلق عليها اسم خاص تعرف به. بل بالإمكان تعيين نوع ما، اعتباراً فقط لأسماء مختلف المجموعات التي يندرج فيها، ودون أن نكون بحاجة لوصفه. فاسمه الكامل ينفذ في كل مجموع السمات المثبتة؛ وحتى في الأصناف الأكثر شمولاً. غير أن اعتبارات اليسر والملاءمة، تستدعي، كما أكد على ذلك لينيه أن يبقى الاسم في جانب «صامتاً» (ذلك أن الصنف والفئة لا يسميان)، وأن يكون في الجانب الآخر «جهوريّاً»: فلا بد من تسمية الجنس والنوع والفصيلة[26]. إن النبتة وقد تحددت، على هذا النحو، بسمتها الأساسية، وتعينت انطلاقاً منها، ستكشف في ذات الوقت، عما ـ يميزها بدقة، وعن القرابة التي تربطها بنباتات أخرى تنتمي الى الجنس نفسه الذي تنتمي هي إليه، (وبالتالي الى الفصيلة نفسها أو الصنف)، كما ستنفرد باسم يخصها وستحصل على مجموع الأسماء العامة النكرة (الصريحة أو الضمنية) التي تندرج تحتها النبتة. «فاسم الجنس هو تقريباً العملة النقدية الجارية والمتداولة في مملكتنا النباتية»[27]، عندئذ، سيكون التاريخ الطبيعي قد حقق مهمته الأساسية المتمثلة في «ترتيب الكائنات وتعيينها»[28].

أما المنهج فيعتبر تقنية مخالفة لحل المشكل نفسه. فعوضاً عن التأكيد داخل النوع المراد وصفه، على بعض العناصر ـ قليلة كانت أو كثيرة ـ التي تغدو سمات له، يلجأ المنهج الى استنتاج تلك العناصر بالتدريج. وينبغي أن يفهم الاستنتاج هنا بمعنى الاستنباط والاستخراج. فنحن ننطلق من نوع نختاره اختياراً عشوائياً، وننتقيه انتقاء اعتباطياً، ـ على نحو ما فعل أضنصون حينما قام بدراسة نباتات السنغال[29] ـ ثم نصفه وصفاً كاملاً ينصب على كل أجزائه مع تحديد قيم متغيراته داخله. ونكرر الشيء نفسه بالنسبة لنوع آخر نختاره اختياراً عشوائياً؛ وعلى الوصف هنا أيضاً أن يكون شاملاً مثلما كان بالنسبة للنوع الأول، شريطة ألا يعاد ذكر الأوصاف الواردة بخصوص النوع الأول، في النوع الثاني. بل يكتفى بالإشارة الى الفوارق. وهكذا دواليك بالنسبة للنوع الثالث بخصوص علاقته بالنوعين الأول والثاني، وهلم جراً الى ما لانهاية. بحيث إنّ كل الملامح المختلفة لجميع أنواع النبات، في آخر الأمر، يشار اليها مرة واحدة، لا أكثر. وحينما تصنف الأوصاف التالية للأوصاف الأولى

والتي تتخفف كلما تـدرجنا صعـداً، حينها تصنف حسب هـذه الأخيرة، نلحظ ظهـور جدول عام للقرابات، يرتسم عبر الركام الأصلي. والسمة التي تميز كل نوع أو كل جنس على حدة، هي السمة الوحيدة التي تعتبر أساس التماثلات الصامتة. ومما لا شك فيه أن تقنية كهذه، أصلح وأمثل، إلا أن عدد الأنواع الموجودة يكون من الكثرة بحيث يصعب حصرها والتغلب عليها. غير أن فحص الأنـواع التي تصادف بكيفية عشوائية، يكشف عن وجود «فصائل» كبرى، أي مجموعات أكثر رحابة، تتسع لعدد هائل من التماثلات. عـدد هائـل جداً يجعـل تلك المجموعات تتميز بعدد عديد من الملامح حتى بالنسبة للنظرة غير المتفحصة؛ فالتشـابه القـائم بين جميـع أنواع نبـات **الصفير** Renoncules أو بـين جميع أنـواع نبات **البيش** Acoint تـدركه الحـواس بسهولـة وتقف عليه مبـاشرة. وفي هذه النقطـة، وحتى لا تصبح المهمـة لا متناهية، لا بـد من اتخاذ طـريق معكوس، وذلـك بأن تـطلق من الفصائـل الكبرى التي هي فصائل متميزة ولا منازعة فيها، حـددت أوصافهـا الأولى بكيفية عفـوية، المـلامح الكـبرى. وهذه الملامح المشتركة هي التي سيتم تكريسها الآن، إنما بكيفية ايجابية؛ وكلما صادفنـا جنساً أو نوعاً يمت اليها بصلة واضحة، إلا واكتفينـا بالإشـارة الى الفرق الـذي يفصلهما عن بـاقي الأجناس أو الأنواع الأخرى التي توجد على مقـربة منهـا داخل الهـرم الطبيعي. واستنـاداً الى هذا التمييز العـام، سيغدو من السهـل معرفـة كل نـوع: «إذ سنقسم كل مملكـة من الممالـك الـطبيعية الثـلاث الى عدة فصـائل تضم كـل الكـائنـات التي تجمعهـا روابط واضحـة، كـما سنستعرض كل السمات العامة والخاصة بالكائنات التي تضمها تلك الفصائل»؛ بهذه الكيفيـة «يصير بالإمكان إدراج سائر تلك الكائنات، وبكل ثقة، في فصائلها الطبيعية، اذ عندمـا نبدأ بالنمس والذئب والكلب والدب سوف نعـرف بما فيـه الكفايـة الأسد والنمـر والضبع، فهي حيوانات تنتمي الى الفصيلة نفسها»[30].

سنلحظ على الفور، أوجه التعارض القائمة بين المنهج والمنظومة. لا يمكن أن يوجد سـوى منهـج واحد؛ بينـما ثمة إمكـانية لخلق عـدد عديـد من المنظومـات وتطبيقهـا: وقد بـين منهـا أضنصون خمساً وستين منظومة[31]. المنظومة اعتباطيـة في كل مـراحل سـيرها، لكنَّ بمجـرد ما يتم، في البداية، تحديد منظومة المتغيرات ـ أو السمة ـ، يستحيل بعد ذلك تعديلهـا بإضـافة أو نقص عنصر واحد منها. أما المنهج فيفرض نفسه من الخارج، تمليه التشابهات العـامة التي تقرب الأشياء بعضها من بعض. إنه ينقل الإدراك فوراً، الى الخطاب، يلازم نقـطة انطلاقـه الى جانب الوصـف، ولا يبرحها؛ غير أنَّ في مقدوره دومـاً أن يدخـل على السمـة العامـة التي حددها، التعديلات التي يفرضها المقام: فقد يظهر أن مـا اعتبر سمـة أساسيـة لصنف ما من النبـات أو الحيوان، ليس في الحقيقـة سوى خـاصية تميـز بعض أفراد الصنف، دون أن يعني ذلـك أن اكتشاف أفـراد آخرين لا يتمتعـون بهـا، يقتضي الجزم بـأنهم لا ينتمـون إلى الفصيلة نفسهـا. المنهج مضـطر لأن يكـون وبـاستمـرار، عـلى أهبـة ليستـدرك نقـائصـه. فـإذا كـانت المـنظومة، حسب عبـارة **أضنصون** «قـاعدة المـوضع الخـاطىء في الحساب»: من حيث إنّها، كمنظومة، تأتي نتيجة قرار، مع مراعاة أن تكون منسجمة انسجاماً مطلقاً؛ فـإن المنهج، عـلى العكس، «يرتب الموضوعات أو الوقائع ترتيباً أساسـه توافق مـا أو تشابـه محدد يتم الإعـراب عنه بفكرة عامة تنسحب على سائـر تلك الموضـوعات، دون النـظر مع ذلـك الى تلك الفكرة

الأساس أو ذلك المبدأ على أنه مطلق أو ثابت أو شامل لا يحتمل بعض الاستثناء. . . فالمنهج لا يختلف عن المنظومة الا بالفكرة التي يكونها المؤلف عن مبادئه باعتبارها، إما متغيرة، كما هو الشأن في المنهج، أو مطلقة كما هو الأمر في المنظومة»[32].

يضاف الى هذا أن المنظومة لا تقر إلا بعلاقات النظام والترتيب بين بنيات الحيوات والنبات: وما دامت السمة تنتقى، لا بحسب أهميتها الوظيفية، بل تبعاً لفعاليتها التوليفية (التوفيقية)، فلا شيء يؤكد أن شكل طرف عضو التأنيث في الزهرة أو هيئة أعضاء التذكير بها، يستتبع بالذات، داخل النظام الداخلي للكائن، هذه البنية أو تلك: فاذا كان رشيم بقلة المسك Adoxa يوجد بين كأس الزهرة وتويجها، واذا كانت أعضاء التذكير بنبات اللوف Arum توجد مختلطة بأعضاء التأنيث، فإن ذلك كله ليس سوى «بنيات شاذة»[33] لا أقل ولا أكثر، وقلة أهميتها لا تأتي إلا من ندرتها، بينما لا تنبع أهمية التمييز بين كأس الزهرة وتويجها، إلا من كثرته وتكرره[34]. أما المنهج، فلأنه يذهب من أكثر التماثلات والفوارق عموماً الى أقلها، فهو معرض لأن يؤكد على علاقات تبعية تنازلية؛ ذلك أنه يسمح بالفعل، بملاحظة السمات البالغة الأهمية التي لا تكذبها أية فصيلة. ويُعدّ هذا، بالنظر الى المنظومة، انقلاباً هاماً جداً: إذ السمات الأكثر جوهرية، تساعد على التمييز بين الفصائل الأكثر اتساعاً وبروزاً، بينما كانت السمة الجوهرية، في اعتقاد تورنفور أو لينيه، تحدد الجنس؛ وكان يكفي «لاتفاق» علماء الطبيعة أن يقع اختيارهم على سمة «مصطنعة» للتمييز بين الأصناف والفصائل. في المنهج، يحتل التنظيم العام وارتباطاته الداخلية قيمة أهم من تلك التي يحتلها التحول الجانبي لجهاز قار من المتغيرات.

ورغم هذه الاختلافات، تستند كل من المنظومة والمنهج الى ذات الدعامة والركيزة الإبستمولوجية. وبالمستطاع تعريف تلك الدعامة باختصار، عن طريق القول بأن المعرفة الكلاسيكية معرفة أفراد الكائنات الطبيعية، لا يمكنها أن تتم إلا على جدول متصل مرتب وشامل لكل الفروق الممكنة. ففي القرن السادس عشر، كان تماثل النبات أو الحيوان، أمراً تثبته العلامة الموجبة (وهي مرئية في الغالب، وإن كانت أحياناً خفية) التي تحملها تلك النباتات والحيوانات: فما كان يميز بين مختلف أنواع الطيور، مثلاً، ليس الفروق الموجودة بينها، بل كون هذا النوع منها يصطاد ليلاً، والنوع الثاني يعيش على الماء، والنوع الثالث يتغذى من اللحوم الحية[35]. فلكل كائن علامة معينة، ويقاس الانتماء الى النوع بالاشتراك في حملها. الى حد أن كل نوع يبرز بكيانه وخصوصيته، متميزاً في استقلال عن باقي الأنواع الأخرى: وحتى لو لم توجد تلك الأنواع الأخرى، فمقاييس التعريف لا تتأثر في شيء، بالنسبة لباقي الأنواع المرئية، ولن تتغير. غير أنه ابتداء من القرن السابع عشر، لم يعد بالإمكان وجود دلائل إلا ضمن تحليل التمثيلات تحليلاً ينصب على التماثلات والفوارق. وهذا يعني أن أي تعيين، لا بد أن يتم في ارتباط بسائر التعيينات الأخرى الممكنة. ومعرفة المرء بالأوصاف المميزة لكائن ما، يعني أن يكون في مقدوره تصنيف مجموع الكائنات الأخرى. فالتماثل نهتدي اليه بفضل ما يتبقى من الفوارق. وليس قوام هذا الحيوان أو ذاك النبات شيئاً يفضحه - أو يفشيه - الرشم الذي نكتشفه فوق جسده؛ بل هو أمر يتحدد من خلال ما ليس هو؛ ولا يوجد إلا في حدود ما يميزه عن الحيوانات أو النباتات الأخرى.

فالمنهج والمنظومة ليسا سوى كيفيتين لتحديد التماثلات من خلال إبراز مجموع الفوارق. فيما بعد، وانطلاقاً من **كوفييه** (Cuvier)، سيتحدد تماثل الأنواع استناداً الى الفوارق، إلا أنها فوارق تظهر ضمن وحدات عضوية كبرى لها أنظمة ترابطها الداخلية (هيكل عظمي، تنفس، دورة دموية): فاللافقريات لا تتحدد بعدم وجود عمود فقري لها فحسب، بل وبكونها أيضاً ذات نظام لنفس معين ودورة دموية خاصة وانسجام عضوي تام يضفي عليها وحدة إيجابية. وستغدو القوانين الداخلية للكيان العضوي، هي موضوع علوم الطبيعة. إن التصنيف، كعنصر أساسي ومكون للتاريخ الطبيعي، وجد مكانه تاريخياً، وبكيفية ضرورية، بين نظرية **العلامة** ونظرية **الكيان العضوي**.

٧ ـ المتصل والكارثة

ثمة، في صميم تلك اللغة التامة، التي أصبحت لغة التاريخ الطبيعي، مشكل يظل قائماً. فمهما حدث، من الممكن جداً ألا يتم أبداً التحول من البنية الى السمة، وألا يتولد الاسم المشترك على الاطلاق من اسم العلم. من يضمن إذاك أن أوصاف فرد ما من أفراد الكائنات الطبيعية، سوف لن تقدم عناصر جد مباينة للفرد الآخر الذي يتلوه، أو تقف على عناصر تختلف من نوع الى آخر، مما يهدّم سلفاً كل محاولة لاقامة اسم مشترك؟ من سيضمن أن كل بنية لن تكون قطعاً معزولة عن البنيات الأخرى وأنها لا تؤدي دور علامة فردية؟ فحتى تتمكن أبسط السمات من البروز، لا بد وأن يتكرّر عنصر واحد، على الأقل، من البنية الأصلية المتصورة، في بنية أخرى. ذلك أن نظام الفوارق العام الذي يسمح بترتيب الأنواع، يقتضي وجود جملة من المشابهات. إنه مشكل مماثل لذلك الذي اعترضنا فيما قبل بخصوص اللغة[36]؛ فلكي يغدو اسم مشترك ما ممكناً، لزم أن ينشأ بين الأشياء ذلك التشابه الجلي الذي يبيح للعناصر الدالة أن تنتشر بمحاذاة التمثيلات وتنساب فوقها وتتعلق بمشابهاتها لتشكل في نهاية الأمر تعيينات جماعية. غير أنه من أجل رسم ذلك الفضاء البياني حيث تحصل الأسماء، وبالتدريج، على قيمتها العامة، لم يكن ثمة داع الى تحديد منزلة تلك المشابهة ووضعها، وما إذا كانت ذات أساس حقيقي؛ بل كان يكفي أن تكون قابلة لأن تتخيل وأن تمنح القدرة الكافية لذلك. أما بالنسبة للتاريخ الطبيعي، من حيث هو لغة محكمة، فإن المماثلات الخيالية، لا تشكل سنداً صلداً يمكن الاعتماد عليه؛ والشك المتطرف الذي قابل به «**هيوم**» مفهوم الضرورة والاطراد في الطبيعة، يعني التاريخ الطبيعي بذات الصورة التي يعني بها كل لغة، لذا فإن على هذا الأخير أن يهيء الوسائل لتطويقه وتذليله. وهو أمر كان يتطلب القول بوجود اتصال واستمرار في الطبيعة.

غير أن مطلب الطبيعة المستمرة والمتصلة هذا، لم يتحقق بالكيفية نفسها في المنظومات والمناهج. فقد اعتقد دعاة المنظومة أن قوام الاتصال والاستمرار، ليس سوى تجاور مختلف القطاعات التي تسمح السمات بتمييز بعضها عن بعض بجلاء، تجاوراً لا يتخلله أي صدع أو فل؛ ويكفي لذلك تدرج متواصل للقيم التي بامكان البنية المنتقاة كسمة أن تحصل عليها داخل ميدان الأنواع بأسره؛ انطلاقاً من هذا المبدأ، سيبدو أن كل تلك القيم، تشغلها

كائنات حقيقية، حتى ولو كنا لا نعرفها حتى الآن. «فالمنظومة تعين النباتات، بما فيها تلك التي لم يرد ذكرها أو الإشارة إليها؛ مما يجعل عمل المنظومة لا يماثل إطلاقاً عمل الإحصاء والجرد الفهرسي الجامع»[37]. وضمن هذا الاتصال القائم على التجاور، لن تصير الأصناف مجرد مواضعات اعتباطية؛ بل ستصبح قادرة (إذا ما حددت على الوجه الأحسن) على أن تطابق قطاعات ذات وجود متميز داخل امتداد الطبيعة المتواصل؛ ستغدو رحاباً أفسح، لكنها لا تقل واقعية عن واقعية أفرادها. فعلى هذا المنوال، أمكن للجهاز التناسلي أن يسمح، حسب لينيه باكتشاف أجناس ثابتة لا غبار عليها: «إعلَمْ أن ليست السمة هي التي تصنع الجنس، بل الجنس هو الذي يصنع السمة، وأن السمة تنتج عن الجنس، وليس هذا الأخير هو الذي ينتج عنها»[38]. أما في المناهج، حيث تعطى التشابهات في صورتها الغزيرة والجلية، بدءاً، فإن اتصال الطبيعة واستمرارها، لن يغدو مسلمة محض إنكارية وسالبة (تنفي وجود فراغات بين الأنواع أو الأصناف) بل يصير مطلباً موجباً: يعتبر الطبيعة بأكملها شبكة كبرى أحبك نسجها، تتشابه فيها الكائنات بالتدريج، وتتماثل فيها الأفراد الحيوانية أو النباتية المتجاورة تماثلاً في غاية الدقة؛ الى حد أن كل قطيعة، لا تشير الى الأختلافات الطفيفة التافهة، ولا تؤكد إلا على الأنواع أو الأصناف المهمة، تبقى قطيعة وهمية. نحن أمام اتصال قوامه الانصهار، كل عمومية فيه، عمومية إسمية. فأفكارنا العامة، كما يرى **بيفون**، «تابعة لمقياس متصل للموضوعات، مقياس لا ندرك عن طريقه بوضوح سوى أوساط تفلت نهايتاها باستمرار، من اعتباراتنا وتند أكثر فأكثر عنها... كلما زدنا في عدد التقسيمات الطبيعية، إلا واقتربنا من الصدق. إذ لا توجد في الطبيعة سوى كائنات فردة، أما الأجناس والفصائل والأصناف، فلا وجود لها إلا في مخيلتنا»[39]. وفي الاتجاه نفسه، كان **بونيه** ينفي «وجود قفزات في الطبيعة: فكل شيء فيها مرتب متدرج ومتحول بصورة دقيقة ترتيباً تدريجياً دقيقاً لا فراغات بين لويناته. إذ كيف يمكن تصور المرور من كائن ما الى آخر لو وجد فراغ بينهما؟ لا وجود إذن، على الإطلاق، لكائن لا تجاوره كائنات أخرى تشبهه في بعض السمات، وتختلف عنه في أخرى من قريب أو بعيد. فمن المحتمل أن نصادف دوماً «نتاجات وسطى» كالمديخ Polype الذي هو وسط بين النبات والحيوان، والسنجاب الطائر الذي يشكل منزلة وسطى بين الطائر وذوات الأربع، والقرد، الذي يحتل مكانة وسطاً بين ذوات الأربع والإنسان. ونتيجة لذلك، فإن تقسيماتنا للكائنات الى أنواع وأصناف، تبقى تقسيمات «إسمية محضة»؛ لا تمثل سوى وسائل تتعلق بحاجاتنا وحدود معرفتنا»[40].

في القرن الثامن عشر، كانت فكرة اتصال الطبيعة، شرط كل تاريخ طبيعي، أي شرط كل مسعى يرمي الى ترتيب الطبيعة واكتشاف أصنافها العامة، سواء كانت أصنافاً واقعية تفرضها الاختلافات والفروق الواضحة بينها، أو أصنافاً اصطلاحية أساسها تقسيمات اتفاقية اختلقتها مخيلتنا. فالمتصل وحده هو الذي يضمن اطراد الطبيعة، وبالتالي ثبات البنية وتحولها إلى سمة. غير أن هذا المنزع سرعان ما يتضاعف. إذ إنه لو كان في مقدور التجربة، في حركتها غير المنقطعة، أن تتابع بدقة، خطوة خطوة، اتصال الكائنات الفردة، واختلاف أنواعها وأجناسها وأصنافها، لما كان ثمة حاجة لإقامة علم؛ إذ ستكون التعيينات الوصفية عندئذ، وبصورة حتمية معممة؛ كما أن لغة الأشياء ستتحول من تلقاء ذاتها الى خطاب

علمي. كما أن تماثلات الطبيعة ستعرض نفسها بوضوح على المخيلة، والانسياب التلقائي للألفاظ داخل فضائها البياني والبلاغي، سيبرز بأحرف واضحة تماثل الكائنات في عموميته المتصاعدة. وسيغدو التاريخ الطبيعي علماً لا فائدة منه، أو على الأصح، ستنوب عنه لغة البشر العادية اليومية. بل ربما غدا النحو العام، في ذات الوقت، تصنيفاً عاماً للكائنات. غير أن وجود علم تاريخي طبيعي، متميز أكمل التميز عن تحليل الألفاظ، اذا كان أمراً ضرورياً لا مهرب منه، فلأن التجربة عاجزة عن أن توقفنا على اتصال الطبيعة كما هو في حقيقته، بل تقدمه لنا في شكل مقطع وممزق - ما دام ثمة فجوات وثغرات داخل سلسلة القيم التي تشغلها المتغيرات بكيفية فعلية (خصوصاً وأن ثمة كائنات ممكنة نتأكد من مكانتها داخل السلسلة، دون أن نتمكن أبداً من معاينتها مباشرة) - وكذلك في صورة مشوشة ما دام المكان الواقعي الجغرافي والأرضي الذي نعيش فيه لا يقدم لنا سوى كائنات يتشابك بعضها ببعض داخل نظام لا يعدو أن يكون، بالمقارنة مع اللوحة **التصنيفية** الكبرى، سوى صدفة وفوضى واختلال. وقد لاحظ **لينيه** أن حشر جنس الصدفيات الطفيلية(*) التي تعلق بجلد الحيوانات المائية والأسماك خصوصاً، la Conserve (وهو جنس طحالب) والإسفنج والمرجان، في مكان واحد، لا يجعل الطبيعة تصل بين «النبات» الأكثر اكتمالاً والحيوان الذي يعتبر أنه أقل كمالاً، بل يجعلها تخلط بين الحيوانات الأقل كمالاً والنباتات الأقل كمالاً[41]، وذلك خلافاً لما يريده نظام التصنيفات. كما أكد **أضنصون** أن الطبيعة «خليط مبهم من كائنات جمعتها الصدفة. هنا يمتزج الذهب بمعدن آخر كالحجر أو التراب؛ وهناك ينمو البنفسج الى جانب البلوط. وبين هذه النباتات، تسرح ذوات الأربع والزواحف والحشرات. كما تمتزج الأسماك بالعنصر المائي الذي تسبح فيه وبالنباتات التي تنمو في قعر المياه. . . وقد بلغ هذا الاختلاط من الشمول والتعدد حداً جعله يبدو كقانون من قوانين الطبيعة»[42].

هذا التداخل، هو نتيجة سلسلة من الأحداث الزمانية، لا توجد نقطة لبدايتها والحيز الأول لانطباقها في الأنواع الحية ذاتها، بل في المكان الذي توجد فيه تلك الأنواع. إنها أحداث تتوالد من داخل علاقة الأرض بالشمس، ومن داخل نظام المناخ، وتبدل أحوال القشرة الأرضية، وأول ما تبلغه، هو البحار والقارات، ووجه الكرة الأرضية. أما الأحياء فلا تسهم الا بطريقة غير مباشرة، وبكيفية ثانوية: فالحرارة تجتذبهم أو تطردهم، كما أن البراكين تقضي عليهم، فيختفون في وسط الأتربة والحمم المتساقطة عليهم. وقد افترض **بيفون** إمكانية أن تكون الأرض في البدء متأججة ناراً قبل أن تبرد بالتدريج؛ والحيوانات التي ألفت العيش في بيئات مرتفعة الحرارة، لجأت الى المناطق التي يتميز طقسها بالحرارة، أما المناطق الباردة أو المعتدلة الطقس، فقد أهلتها أنواع لم تكن قد ظهرت من قبل. ومع التقلبات التي اصابت الأرض عبر تاريخها، عرف الفضاء التصنيفي (والذي تتحدد فيه القرابة والجوار **بالسمة وليس بنمط العيش**) توزيعاً جديداً قلبه رأساً على عقب. بل ما هو أكثر، إنه عرف، على الأرجح، انقساماً جديداً، الى حد أن كثيراً من الأنواع المجاورة لتلك التي نعرفها أو التي تقع وسط الرحاب التصنيفية المألوفة لنا، اختفت تاركة وراءها آثاراً صعبة الاقتفاء. وعلى أي حال، تنضاف هذه السلسلة من الأحداث الزمانية إلى شريط الكائنات.

(*) Le Lerne.

لكنهـا لا تمت اليه بصلة عضـوية؛ لأنها تجـري داخل الفضـاء الواقعي للعـالم، وليس داخـل فضاء التصنيفات التحليلي؛ وما يسترعي اهتمامنا، هو العالم كحيز للكائنات، وليس الكائنات بوصفها كائنات حية. إن التاريخية التي ترمز اليها القصص الـدينية في الكتـاب المقدس لتعني بصورة مباشرة نظامنا الفلكي، وبكيفية غير مباشرة، الشبكة التصنيفية للأنواع؛ فعلاوة عـلى ما جاء بخصوص (سفر) «التكوين» و «الطوفـان»، من المحتمل جـداً أن يكون «كـوكبنا قـد خضع لتقلبات أخرى لم تذكـرها النصـوص الدينيـة، أصابت النـظام الفلكي بأجمعـه، وربما كانت العلاقات التي تربط كوكبنا بباقي الأجرام السماوية، وبـالشمس والمذنبـات، على وجـه الخصوص، كانت مصدراً للكثير من التقلبات التي لم يبق لها أي أثر نلمسه؛ لكن لعل سكان العوالم القريبة من عالمنا كان لهم بعض العلم بذلك»[43].

يفـترض التاريـخ الطبيعي ليكـون علماً إذن وجود مجمـوعتين: تتكـون إحداهمـا من شبكة كائنات متصلة؛ واتصالها قد يتخذ صوراً مكانية مختلفة؛ **شارل بونيه** يتصوره تارةً على شكل سلم خطي متواصل، إحدى نهايتيه بسيطة جداً، والأخرى بـالغة التعقيـد، مع وجـود وسط ضيق بينهما أو منطقة وسطى، هي وحـدها التي تتكشف لنـا. وتارة أخـرى، على هيئـة جذع رئيسي يتفرع في جانبه من جوانبه الى فرع (هـو الصدفيـات والسرطانيـات باعتبـارها أقسـاماً إضـافية) وفي جـانب آخر الى مجمـوعة من الحشرات، تتفـرع منهـا الحشرات والضفـادع[44]. ويعرف **بيفون** ذات الاتصال «على أنـه نسيج رحب، أو عـلى الأصح، حـزمة تنشر من وقت لآخـر، على جنبـاتها، أغصـاناً تمكنهـا من الالتئام بحـزم أخرى من مستـوى مخالف[45]؛ أمـا «بالاس» (Pallas)، فيشبهه بشكل متعدد الـوجوه والمسـاحات[46]؛ وأصر **هـرمان** عـلى إنشاء نموذج ذي ثلاثة أبعاد، يتألف من خيوط تنطلق جميعاً من نقطة مشتركة، لتفترق ثانية وتنفصل عن بعضهـا بعضاً «متشعبة الى عـدد كبير من الفـروع والأقسـام الفـرعيـة»، ثم تلتقي من جـديد[47]. من خـلال هذه الأشكـال الهندسيـة التي يصف كل واحـد منها، عـلى شـاكلتـه، الاتصال التصنيفي، تبرز سلسلة الأحداث؛ وهذه الأخيرة منفصلة وغير متجانسة الحلقـات، لكنها تتخذ في مجملها صورة خط متتـال ومتعاقب هـو خط الزمن (الـذي يمكننا تمثيله في شكـل خط مستقيم أو منكسر أو دائري). والطبيعة في صورتها الواقعية وفي كثافتها المميزة لهـا هذه، تنحصر بكـاملها بـين قوائم التصنيف وخط التقلبـات. و «الجـداول» التي تـظهـر بهـا لأعـين المـلاحظ، والتي يتكفل الخـطاب العلمي بتفحصها، هيٍ شـذرات من مساحـة كـبرى، هي مساحة الأنواع الحية، وقد تقطعت وانقلبت أوضاعها وجُمدت بين انقلابين زمنيين.

نلحظ إذن، الى أي مدى نقع في السطحية حينما نقيم تعارضاً بين «نزعة ثباتية» تـركن الى تصنيف الكائنات الطبيعية داخل جدول قار، وبين مذهـب «تطوري» يؤمن بأن تاريخ الطبيعة عريق في القدم، وأن الكائنات الحالية انبثقت من خلال تطورها المتواصل، وحينما نقابلهما كما لو كانا يعكسان نظريتين متنافرتين، تتضارب أفكارهما الأساسية. فمتـانة وقـوة شبكة الأنـواع والأجناس، وخلوها من الثغرات وسلسلة الأحداث التي تقطع اتصالها وتفصمه، يتحـددان، في ذات المستوى، وبذات الركيزة الإبستمولوجية التي انطلاقاً منها، أمكن لمعرفةٍ، كـالتاريـخ الـطبيعي، أن يعـرف النـور في العصر الكـلاسيكي. فهـما لا يمثـلان كيفيتـين في النـظر الى الطبيعة، متعارضتين تمام التعارض لتنافر اختياراتها الفلسفية الأكثر قاعديـة قدمـا من العلم.

بل تشكلان مطلبين متلازمين ومتآنيين داخل الشبكة الحفرية التي تحدد معرفة الطبيعة في العصر الكلاسيكي؛ لكنهما متكاملان. أي يتعذر تبسيطهما أو اختزالهما. فسلسلة الأحداث الزمانية لا تنسجم وفكرة تدرج الكائنات. والفترات الطبيعية لا تعين الزمن الداخلي للكائنات ولا تقرر اتصالها؛ بل تفرض مختلف العوامل الجوية غير المألوفة ولا العادية التي ما انفكت تشتت شمل الكائنات وتقضي عليها وتخلط بينها كما تفصلها عن بعضها بعضاً أو تضفي عليها سمة التشابك والتداخل. لا يصح الظن إذن بوجود أية نزعة تطورية ولا حتى أن يخطر على البال وجود أية نزعة تحولية في التفكير الكلاسيكي. **فهو تفكير** لم يكن يتمثّل الزمن كمبدأ لنمو الكائنات الحية ولتطور تنظيمها الداخلي؛ بل كان يعتبره تقلباً ممكناً يصيب المجال الخارجي الذي تحيا فيه تلك الكائنات.

VI ـ الكائنات الشاذة الخلقة [المسوخ] والأحافير

قد يعترض على هذا، عن طريق القول بأن تفكيراً من النوع التطوري، وجد قبل **لامارك**، كان ذا أهمية بالغة في أواسط القرن الثامن عشر قبل أن يوقف مده **كوڤييه** (Cuvier). وبأن **بونيه وموبرتوي وديدرو وروبيني وبونوا دومابي** أبرزوا بكل وضوح أن الأشكال الحية قادرة على أن تتطور من بعضها الى بعض، وأن الأنواع الحالية هي لا محالة، نتيجة تحولات موغلة في القدم، وأن عالم الحياة يتجه بلا ريب، حالياً نحو مرحلة تطورية لاحقة، بحيث يصعب الادعاء بأن أي شكل من أشكال الحياة نهائي وقارّ الى الأبد. والحقيقة أن تحليلات من هذا النوع، لا تتفق وما نقصده اليوم بالتفكير التطوري. فهي تنصب في الحقيقة على جدول التماثلات والفوارق وسلسلة الأحداث المتعاقبة. ومن أجل إضفاء طابع الوحدة والتماسك على ذلك الجدول وتلك الأحداث المتعاقبة، لم يكن تحت تصرف تلك التحليلات سوى وسيلتين:

أولاهما، تقوم على دمج التسلسل الزمني في اتصال الكائنات وضمه الى توزيعها داخل الجدول. فسائر الكائنات رتبتها اللوحة التصنيفية ضمن تزامن متصل، صارت تخضع للزمن. لا بمعنى أن التسلسل الزمني يعمل على نشأة وميلاد عدد عديد من الأنواع التي يصير في إمكان نظرة أفقية تصنيفية فيما بعد أن ترتبها داخل تقسيم مصنف، بل بمعنى أن جميع مواضع اللوحة التصنيفية، تتحدد تحديداً زمانياً، بحيث لا يصبح «التطور» شيئاً آخر سوى التزحزح والتحرك العام والمتضافر للسلّم ولعناصره من ألفها إلى يائها. وينطبق هذا بالذات على منظومة **شارل بونيه**، **فهي منظومة** تتضمن بادىء ذي بدء أن سلسلة الكائنات المؤلفة من عدد لا حصر له من الحلقات الممتدة في اتجاه الكمال **الإلهي** المطلق، لا تبلغه حالياً[48]؛ وأن المسافة بين الله وأبسط الكائنات مسافة لامتناهية؛ وأن النسيج المحبوك المتصل للكائنات، ما فتىء يتقدم برمته داخل تلك المسافة التي ربما يتعذر عبورها، في اتجاه كمال أسمى. تتضمن كذلك أن هذا «التطور» لا يصيب في شيء، العلاقة الموجودة بين مختلف الأنواع: فإذا بلغ نوع ما من الأنواع في اكتماله درجة تعقيد النوع الأعلى منه مباشرة، فإنه مع ذلك لا يصير في مستواه، لأن هذا النوع الأخير يتطور، هو الآخر، بذات الوتيرة، مما يجعله يعرف بدوره اكتمالاً يبقي المسافة بينه وبين النوع الأدنى منه دائماً هي هي: «أي أننا سنكون أمام تقدم

متواصل وبطيء الى حد ما، يجعل سائر الأنواع تتجه نحو درجة أسمى من الكمال، بحيث إن جميع مراتب السلّم تغدو متغيرة دوماً وباستمرار ضمن علاقة ثابتة ومحددة. . . فستؤهل الإنسان ملكاته المتفوقة داخل رحلة التطور، لأن يتسلق مدارج التطور، فيتخلى للقرد والفيل عن المكانة الأولى في سلم التطور، والتي هي مكانة كان يحتلها بين باقي حيوانات المعمور. . . وسوف يأتي يوم يظهر فيه بين القردة علماء كنيوتن، أو بين فصيلة القندسيات Castors علماء كـ «فوبان» Vauban(*). وستصبح منزلة المحار والمديخ Polypes بالنسبة للأنواع الأرقى، كمنزلة الطيور وذوات الأربع بالنسبة للإنسان»[49]. فهذه «النزعة التطورية» لا تمثل أسلوباً في النظر الى كيفية تولّد كائنات من أخرى؛ بل هي في الحقيقة، طريقة لتعميم مبدأ الاتصال، ولتكريس القانون الذي يعتبر الكائنات بمثابة بساط ممتد لا تعكر اتصاله أية فجوات. فهي تطورية، تلحق، وبأسلوب ليبنتزي [نسبة الى الفيلسوف ليبينتز][50]، المتصل الزماني بالمتصل المكاني، والاكتمال اللامتناهي للكائنات بكثرتها اللامتناهية. ولا يتعلق الأمر هنا بتدرج متقدم، بل بانبثاق ثابت وشامل لتدرج تام البناء. ويترتب على هذا في نهاية المطاف، أن الزمن، عِوَض أن يكون هو المبدأ المحدِّد للوحة التصنيفية، فإنه يبقى مجرد عامل من عواملها. فهو معطى ومحدَّدٌ سلفاً كسائر القيم الأخرى التي تحددها كل المتغيرات الأخرى. وهذا ما يفرض على **بونيه** أن يكون من أنصار نظرية التكوين السابق - بمعنى بعيد جداً عن ذلك الذي صرنا نفهمه من لفظ «نزعة تطورية» منذ القرن التاسع عشر؛ ويلزمه أيضاً بأن يفترض أن المصائب أو الكوارث التي تشهدها الكرة الأرضية مرتبة ترتيباً سابقاً ومقدرة. فهي مناسبات تتمكن خلالها السلسلة اللامتناهية من الكائنات أن تتقدم في اتجاه التحسن والاكتمال: «فهي تطورات مقدَّرة سلفاً في مبدأ الحيوانات منذ أول منشأ الخليقة. ذلك أنها مقترنة بثورات تصيب النظام الشمسي، رتبها الله سلفاً قبل حدوثها». فقد كان العالم بأسره (أشبه) ببرقة، وها هو ذا اليوم يخرج من ظلمته لينطلق؛ وسوف يصير بلا شك، في يوم من الأيام، فراشة[51]. وستجد سائر الأنواع نفسها منجرفة في تيار التبدل القوي هذا. ويلاحظ المرء أن هذه المنظومة، لا تُعد نزعة تطورية تشرع في تقويض دعائم عقيدة الثبات البائدة؛ بل هي منظومة تصنيفية تحجب الزمن أكثر. فهي تصنيف معمم وموسع.

أما الصورة الثانية «للتطورية» فتقوم على منح الزمن دوراً مخالفاً تمام المخالفة. بحيث لا تبقى وظيفته الدفع بعجلة تطور الجدول التصنيفي برمته على طريق الاكتمال المتناهي أو اللامتناهي، بل إظهار الخانات الواحدة تلو الأخرى، التي ستكون مجتمعة الامتداد المتصل للأنواع. كما يمنح لمتغيرات الكائن الحي تباعاً، كل قيمها الممكنة: فهو بمثابة مستوى تمييز يتكون شيئاً فشيئاً وبالتدريج عنصراً بعد عنصر. حينها قد تصير التشابهات أو التماثلات الجزئية التي تسمح بإمكان وضع لوحة تصنيفية، علامات مبسوطة على حاضر الكائن الحي الواحد نفسه، راسخة عبر تقلبات الطبيعة، ومالئة بذلك كل الإمكانيات التي يكشف الجدول التصنيفي عن فراغها. واذا كان للطيور أجنحة مثلما أن للأسماك زعانف، كما لاحظ ذلك بونوا دو مايي، فلأنها كانت في فترة ارتداد مياه البحار وانحسارها الأول، أسماكاً مرجانية نزحت من الماء، أو دلافين تحولت الى حيوانات طائرة. «ومن المرجح أن يكون من

(*) Vauban (1633-1707).

هـذه الأسماك المترسب في مياه المستنقعـات، قـد أتـاح الفـرصـة لأول هجـرة من البحـر الى اليابسة. ولـو فرضنـا أن مئة مليـون بذرة منـوية تعـرضت للتلف والهلاك دون أن تتمكن من خرق الطبيعة والعادة، فإنه كـان يكفي لبذرتـين منويتـين أن تتمكنا من تحقيق ذلـك وإتاحـة الفرصة لظهور النوع»[52]. وتبدو التغيرات التي تصيب شروط حياة الكائنات الحيـة هنا، كـما هو الشأن كذلك لدى بعض أشكال النـزعة التـطورية، قـادرة على أن تؤدي الى ظهـور أنواع جديدة. إلا أن نمط تأثير الهواء والماء والجو والأرض على الحيوانات، ليس هو ذات نمط تأثـير الوسط في الوظيفة والأعضاء التي تؤدي تلك الوظيفة؛ بمستطاع التاريـخ الطبيعي أن يقيمـه، قد يكون تم التوصل اليه قطعـة قطعـة، بفضل التـوازن، القار داخـل الطبيعـة، بين ذاكـرة تضمن الاتصال (استمرارية الأنواع في الزمان ووجود تشابهات بينها) وبين مُيل الى الانحراف الذي يثبت التاريخ وكذا الاختلافات والتشتت. ويذهب «موبروتوي» الى أن جـزيئات المـادة تنعم بالنشاط والذاكرة. وبانجذاب الجزيئات الأقل نشاطـاً نحو بعضهـا بعضاً والتحامهـا، تتـألف الجواهـر المعدنيـة؛ أما الأكـثر نشاطـاً منهـا، فـإنها تؤلف أجسـامـاً معقـدة كـأجسـام الحيوانات. وهذه الأشكال، التي ترجع أساساً الى الانجذاب والصدفـة، تختفي اذا ما تعـذر عليهـا الحفاظ عـلى بقائهـا. أما تلك التي تسـتطيع ذلـك، فإنها تنجب أفـراداً جـدداً تحـافظ ذاكرتهم على استمرارية سمات الأسلاف. وهكذا دواليك الى أن يتمخض تحول الجزيئات عن ميلاد نوع جديد تحافظ على بقـائه هـو الآخر، قـوة الاستمرار العنيـدة والصلبة: «فمن فـرط تكرار الفوارق والانحـرافات، يـأتي التنوع الـلامتناهي للحيـوانات»[53]. وعـلى هذا النحـو، تكتسب الكائنات الحية، وبالتدريج، نتيجة التغيرات المتعاقبة، كل السمات التي نعرفها بهـا؛ الصورة المحبوكة والمتماسكة التي تظهر بها تلك الكائنات، إن نـظرنا إليهـا من زاوية الـزمن، فلن تمثل سوى الجانب الجزئي المقتطع من اتصال أكثر تراصاً وارهافاً: اتصال نسجـه عدد لا حصر له من الفوارق الدقيقة، المحتملة أو المتغاضى عنها. والأنواع المرئية والعناصر الخـارجية لا تتدخل إلا بـوصفها منـاسبة لـظهور السمـة. واذا كان هـذا الظهـور مشروطاً، من نـاحية التعاقب الزمني، بحـدث من الأحداث التي شهـدتها الأرض، فـإنه صـار ممكناً بصـورة قبلية بفضل الجدول العام للمتغيرات الذي يحدد كل الأشكال الممكنـة للحياة. ويبـدو أن تطوريـة القرن الثامن عشر الزائفة انتبهت بدورها الى التغير العفوي للسمة على غرار ما سيقول بذلك **دارون**، والى التأثير الإيجابي للوسط مثلما سيقول به **لامارك**. غير أن الاعتقاد بسبق التـطورية الزائفة في ذلك لهذين المفكرين، فيه اسقاط للحاضر عـلى الماضي: فبـالنسبة لهـذا النمط من التـطورية، لا يـرسم التسلسل الـزمني أبداً سـوى خط تعـاقب وتتـالي سـائـر القيم الممكنـة للمتغيرات المعينة سلفاً. وبناء على ذلك، لا بد من تحديد مبدأ التغير الداخلي للكائن الحي، الذي يسمح له بمناسبة أي تقلب تشهده الطبيعة، الحصول على سمة جديدة.

نجد أنفسنا إذن أمام نقطة اختيـار جديـدة: أما القـول بأنَّ لـدى الكائن الحي استعـداداً تلقائياً لتغيير شكله (أو على الأقل، لاكتساب سمـة ما عـبر الأجيال، مخـالفة نـوعاً مـا للسمة الأصلية، ثم ينتهي بها الأمر في الأخير، وتدريجياً الى أن تصبح سمة مغايرة لهـا كلياً)، أو أن تنسب إليه نوعاً من النزوع الى البحث العشـوائي عن نوع نهائي يمتلك سـمات جميع الأنـواع التي سبقته، لكنه يكون أعلاها درجة في التعقيد والكمال.

المنظومة الأولى هي منظومة الأخطاء اللامتناهية، مثلما نصادفها لدى موبرتوي. وجدول الأنواع الذي ينصب عليها تحليلنا، ثم اقتطاعها من تربة توالت عليها ألوان من المسخ والتشويه، كانت تظهر، وتلمع، وتختفي، وأحياناً تستمر في البقاء. وهنا يكمن بيت القصيد: فليس للطبيعة تاريخ الا من حيث إنها تحتمل الاتصال. ولأنها تحصل دورياً وبالتناوب على كل السمات الممكنة (أي على قيم سائر المتغيرات)، فهي تظهر بمظهر التعاقب والتتالي.

ولا يختلف الأمر في شيء بالنسبة للمنظومة العكسية للنموذج وللنوع المكتمل. ففي هذه الحالة، علينا الافتراض مع «جـ. ب. روبيني» أن مصدر الاتصال لا يستند الى الذاكرة، ولكن الى مشروع [أي الى نزوع نحو غاية]. وهو مشروع كائن معقد تتجه الطبيعة الى تحقيقه انطلاقاً من عناصر بسيطة تؤلف بينها تدريجياً وبكيفية غير محسوسة: «في بداية الأمر تأتلف العناصر فيما بينها فيصبح عدد قليل من المبادىء البسيطة بمثابة قاعدة كل الأجسام». فهي وحدها التي تدخل في تنظيم المعادن؛ ثم ما يلبث «بهاء الطبيعة» أن يأخذ في الازدياد والتعاظم «إلى أن يصل الى الكائنات التي تسرح على وجه البسيطة»؛ «وتنشأ عن اختلاف الأعضاء من حيث العدد والكبر والرهافة والتركيب الداخلي والشكل الخارجي، أنواع تنقسم وتتشعب بصورة لامتناهية نتيجة انتظامات جديدة»[54] وهكذا الى أن يصل الى أعقد تنظيم معروف. بحيث إن اتصال الطبيعة كله يجد مكانه بين نموذج أولي موغل في البدائية وعريق في القدم، وبين أقصى ما أصاب ذلك النموذج من تعقيد، مثلما يبدو ممثلاً على الأقل، على كوكبنا الأرضي، في الكائن البشري[55]. فبين هذين الطرفين: توجد سائر درجات التشابك ومراتب التعقيد الممكنة: متخذة صورة سلسلة طويلة من المحاولات، بعضها تمكّن من المحافظة على بقائه في شكل أنواع قارة، بينما ذهب البعض الآخر أدراج الرياح. وليست الكائنات الشاذة (المسوخ) الخلقة من «طبيعة» مغايرة لطبيعة الأنواع ذاتها: «بل علينا أن نكون متيقنين بأن الأشكال التي يبدو من مظهرها أنها أكثر غرابة، تنخرط انخراطاً كلياً ووثيقاً في الأفق الشامل للكائنات؛ وأنها انمساخات للنموذج الأولي، طبيعية كغيرها من التحولات الأخرى، رغم أنها تفرز ظواهر مخالفة، ورغم أنها معبر منه يتم الانتقال الى الأشكال المجاورة؛ تُعدُّ وتُرتِّبُ لتركيبات جديدة ستعقبها، مثلما ظهرت هي كانمساخات نتيجة تركيبات سابقة عليها؛ فهي تكرس نظام الأشياء بدلاً من أن تخلخله. ولعل كثرة الكائنات هي التي تسمح للطبيعة بأن تنتج كائنات أكثر انتظاماً وذات تنظيم أكثر تناسقاً»[56]. فمع **روبيني** أو مع **موبرتوي** ليس التعاقب والتاريخ بالنسبة للطبيعة سوى وسائل لمتابعة لحمة سلسلة التنوعات اللامتناهية التي تطرأ عليها. ليس الزمان إذن، ولا حتى الديمومة هما اللذان يكرسان، عبر تباين الوسط واختلافه، اتصال الكائنات الحية وتمايزها كأنواع، بل إن الزمان يرسم على الأرضية المتصلة لسائر التنوعات الممكنة مساراً لا يُبقي فيه المناخ والجغرافية إلا على جهات، بعينها، يكون مصيرها المحافظة على استمرارها. ليس المتصل إذن أثراً مرئياً يتركه من ورائه تاريخ أساسي حيث نفس المبدأ الحي يواجه في كل حين وسطاً متغيراً. فلأن المتصل يسبق الزمان، كان شرطاً له. وبالنسبة الى المتصل، لا يستطيع التاريخ أن يلعب سوى دور سلبي: فهو يحتفظ ويحافظ على الاستمرار، أو يهمل ويخفي عن الأنظار.

نتيجتان تترتبان عن ذلك: أولاهما، ضرورة إدخال المسوخ [الكائنات الشاذة الخلقة] والتي هي بمثابة الضجيج الخافت والهمس المتواصل للطبيعة. واذا كان على الزمن فعلاً، والذي هو محدود، أن يساير ـ أو لعله قد ساير ـ اتصال الطبيعة بكامله، لزم الإقرار بأنَّ عدداً لا حصر له من التنوعات الممكنة تمت مصادفته ثم تعرض للزوال. ومثلما أن الكارثة الجيولوجية كانت أمراً لا بد منه كي يتم الذهاب صعداً من الجدول التصنيفي في اتجاه المتصل، عبر تجربة غامضة سَديميَّة ومبعثرة، كذلك إن تكاثر المسوخ بدون مستقبل لها، أمر ضروري كي تتم العودة نزولاً من المتصل صوب الجدول، عبر تسلسل زماني. بعبارة أخرى، ما ينبغي أن ينظر اليه، بمعنى ما من المعاني، على أنه فاجعة للأرض والمياه، ينبغي أن ينظر اليه بالمعنى الآخر، كما لو كان انحرافاً مظهرياً للأشكال. فالمسخ يكفل عبر الزمن، ولمعرفتنا النظرية، اتصالاً تشوش صفاءه في فضاء تجربتنا اليومية، البراكين والطوفان وانخساف القارات.

أما النتيجة الثانية، فهي أنه على طول تاريخ من هذا القبيل، لن تتخذ علامات الاتصال بعد، سوى شكل تشابه. ولما كانت أية علاقة كيفما كان لونها، بين الوسط والكيان العضوي[57]، لا تحدد هذا التاريخ، فإن الأشكال الحية سوف تتعرض فيه لشتى أنواع الانمساخات الممكنة، دون أن تخلف وراءها على درب مسيرتها سوى علامات شبه ومحاكاة. فمثلاً: استناداً الى أي شيء نتمكن من الاقرار بأن الطبيعة ما انفكت، منذ النموذج الأولي، تخطط الملامح الأولى للشكل النهائي بصورة مؤقتة، للإنسان، إستناداً الى ما خلفته على خط سيرها من آلاف الأشكال التي ترسم نموذجه البدائي الناقص؟ فكم من أحافير، هي للأذن أو الجمجمة أو الأعضاء التناسلية لدى الإنسان، كتماثيل من الجبس تشكلت في يوم من الأيام، ثم أُهملت لصالح شكل أكثر اكتمالاً؟ «إن النوع الذي يشبه القلب الإنساني، والذي يُدعى بسبب ذلك «ذو القلب الإنساني» «Anthropocardte»، ليستحق اهتماماً خاصاً. فمادته حصى يوجد بداخله. ويكاد شكله في تقليده للقلب ومشابهته له أن يغدو قلباً. ويستطيع المرء أن يتبين الوريد الأجوف الأعلى مع جزء من جانبيه. كما أنَّ بمستطاعه الوقوف على خروج الشريان التاجي مع قسمه الأسفل، من البطين الأيسر[58]. فالأحفور نظراً لطبيعته المخضرمة، الحيوانية والمعدنية، يبقى المكان المفضل للتشابه الذي يشترطه مؤرخ المتصل، والذي هو تشابه يقصيه فضاء الجدول التصنيفي شر إقصاء.

فالمسخ [الشاذ الخلقة] والأحفور، يلعبان معاً دوراً محدداً تمام التحديد ضمن هذا التشكل. فاستناداً الى قوة الاتصال التي تمتلكها الطبيعة، يؤدي المسخ الى ظهور الاختلاف: وهذا الاختلاف أيضاً لا يحكمه قانون، وليست له بنية محددة؛ كما أن المسخ يمثل قاعدة التنوع والتغيير، لكنه لا يمثل، داخل الإصرار البطيء للتاريخ، سوى نوع فرعي صغير. والأحفور هو ما يكرس التشابهات ويحافظ على استمرارها عبر سائر الانحرافات التي تصيب الطبيعة؛ فهو يؤدي وظيفة صورة نائية وتقريبية للتماثل والهوية، يطبع حركة الزمان بطابع بشبه السمة. ذلك أن المسخ والأحفور ليسا شيئاً آخر غير القاء الى الوراء بتلك الفوارق والتماثلات التي تحدد للتصنيف البنية ثم السمة. إنهما بمثابة المنطقة المظلمة، غير المستقرة، والمضطربة، بين الجدول والمتصل، والتي لن يقف فيها التحليل إلا على تلك التماثلات التي لا تعدو أن تكون مجرد مماثلات خرساء لا تنطق بشيء؛ ولن يحدد كاختلاف قابل للتعيين

وقار، إلا ما هو محض اختلاف أساسه المصادفة والاتفاق. والحقيقة هي أنه لا محل لتاريخ **الطبيعة** من الاعراب في المجال النظري **للتاريخ الطبيعي**، ذلك أن المخطط الإبستمولوجي الذي يرسمه الجدول والمتصل، هو من الثبات والجوهرية بحيث إنه لا يفسح داخله للصيرورة سوى مكانٍ ثانوي ووسيطٍ محددٍ بحسب ما تمليه متطلبات الكل فقط. لذا فالصيرورة لا تتدخل الا باعتبارها ممراً ضرورياً للانتقال من أحدهما الى الآخر، سواء تحت شكل مجموعة من التقلبات الشاذة وغير المألوفة تصيب الكائنات الحية ولا تطرأ عليها أبداً إلا من الخارج، أو في صورة حركية مخططة ومرسومة باستمرار لكنها توقفت عند شكلها الأولي وصارت لا تدرك إلا على هامش الجدول وفي أطرافه المهملة: وعلى هذا النحو، يعبر المسخ بصورة مشوهة وبسخرية، عن تكون الفوارق على أرضية الاتصال، كما يسترجع الأحفور في اشتباه تشابهاته ولايقينها، أولى ألوان عناد المطابقة واستمرار التماثل(*).

VII ـ خطاب الطبيعة

لا يمكن فصل نظرية التاريخ الطبيعي عن نظرية اللغة. دون أن يعني هذا، مع ذلك، أن إحداهما تعتمد منهج الأخرى، ولا حتى أنها تستجلب مفاهيمها أو تفتتن بنموذجها ظناً أن «نجاحه» في جهة ما، يمكن أن يستثمر في الميدان المجاور. لا يتعلق الأمر، كذلك، بمعقولية أعم تفرض صورها المتماثلة على الفكر، في النحو والتصنيف التاريخي الطبيعي. بل بميل أو استعداد جوهري في المعرفة يجعلها ترتب علمنا بالكائنات ترتيباً أساسه إمكانية تمثيلها في منظومة أسماء. صحيح أن هذا الميدان الذي نسميه حالياً علم الأحياء، عرف أبحاثاً أخرى غير تلك التي كانت تنصب على التصنيف، وتحليلات أخرى غير تلك التي كانت تنصب على التماثلات والفوارق. لكنها جميعاً، كانت تقوم على شيء يشبه القبلي التاريخي، كان يبيح لها تعدد مجالاتها وتمايز مشاريعها وتعارضها، كما كان يسمح بإمكان تضارب الآراء بصددها. لا يتكون هذا القبلي من مجموع المشاكل القارة التي ما انفكت الظواهر المحسوسة في إظهارها كأسرار تثير فضول البشر؛ ولا يعكس حالة من حالات المعارف، ترسبت عبر العصور السالفة، وأصبحت تشكل تربة على أساسها تتقدم المعقولية تقدماً نسبياً يختلف في درجته كما يختلف في سرعته؛ إنه، لا محالة، ليس من إفراز ما يدعى «عقلية» عصر ما من العصور، أو «أطر تفكيره»، اذا كان يقصد بذلك، الخصائص والسمات التاريخية لانشغالات ذلك العصر، الفكرية ولاعتقاداته واختياراته النظرية. بل إن هذا القبلي هو ما يقتطع من التجربة، في فترة معينة، حقلاً معرفياً ممكناً ويعمل على إبرازه، محدداً نمط وجود الموضوعات التي تظهر فيه، ومعززاً النظرة اليومية بقوى نظرية، ومعيِّناً الشروط التي يمكن بحسبها إنشاء الخطاب حول الأشياء واعتباره صادقاً. فالقبلي التاريخي الذي أسس في القرن الثامن عشر، إمكان الأبحاث والآراء حول وجود الأجناس، وثبات الأنواع، وانتقال الخصائص عبر الأجيال، هو وجود تاريخ طبيعي: أي تنظيم مجال رؤية معين كميدان للمعرفة، وتحديد المتغيرات الأربعة

(*) يقصد الكاتب من هذه العبارة أن المسخ إنما يعطي صورة مضحكة عن بداية التطور، في حين أن الأحفورة تحتفظ بالصورة شبه الثابتة للنوع. (م).

للوصف، وإقامة فضاء تجاور يجد فيه كل كائن، كيفما كان، موضعه. فالتاريخ الطبيعي، في العصر الكلاسيكي، لم ينشأ لمجرد اكتشاف موضوع جديد حظي بالاهتمام والفضول؛ بل ينطوي على جملة من العمليات المعقدة التي تشيع داخل جملة من التمثيلات إمكانية نظام قار وثابت. وينشىء ميدان اختبارية(*) بكامله، من خلال إحالته الى ميدان قابل للوصف والترتيب في آن واحد. وما يجعله شبيهاً بنظريات اللغة، هو ما يميزه عما نعنيه منذ القرن التاسع عشر بالبيولوجيا، وينيط به دوراً نقدياً ما في التفكير الكلاسيكي.

إن التاريخ الطبيعي معاصر وملازم لتحليل اللغة: إنه من ذات مستوى العمليَّة العفوية التي يتم بها تحليل التمثيلات في الذكرى وتحديد عناصرها المشتركة، وإثبات دلائل انطلاقاً منها، وفي نهاية الأمر، وضع أسماء لها. إن التصنيف والكلام، يجدانِ مصدرهما في ذات الفضاء الذي ينفسح له التمثيل، من حيث هو تمثيل يكرس الزمن والذاكرة والتفكير والاتصال. غير أن التاريخ الطبيعي لن يمكنه القيام كلغة مستقلة عن سائر اللغات، ما لم يكن لغة محكمة ومقبولة من طرف الجميع. إذ في اللغة العفوية «غير المحكمة» ثمة بين العناصر الأربعة (وهي القضية [أو العبارة] والبيان [أو التمفصل] والتخصيص والاشتقاق) فجوات واضحة: فتجارب أي واحد منا وحاجاته وعواطفه، عاداته وأحكامه المسبقة، وانتباهه المتفطن نسبياً، كونت جميعاً، مئات من اللغات المختلفة التي لا تتمايز فيما بينها، بشكل ألفاظها وحسب، بل كذلك، وقبل كل شيء، بالطريقة التي تفصح بها تلك الألفاظ عن التمثيل. فلن يغدو التاريخ الطبيعي لغة محكمة ما لم تكن العملية مقفلة: اذا كانت دقة الوصف تجعل من أي قضية تعبيراً قارًّا عن الواقع (إذا كان في إمكاننا أن نختَص التمثيل بما نفصح عنه من خلاله) واذا كان تخصيص كل كائن، يشير قطعاً الى المكانة التي يشغلها داخل نظام المجموع. ففي اللغة، تكون وظيفة الفعل، في كلية [فارغة] وعامة؛ تكتفي بتقرير الصورة الأعم للقضية؛ وضمن هذه الأخيرة، تمارس الأسماء عملها الإفصاحي: والتاريخ الطبيعي يضم هاتين الوظيفتين في وحدة البنية التي تفصح في كل منها عن جميع المتغيرات التي يمكن أن تنسب لكائن ما، وتعكسها. وبينما التخصيص في اللغة يبقى عرضة في سيره العادي، لصدف الاشتقاقات التي تمنح الأسماء المشتركة (النكرة) سعتها وامتدادها، نجد أن السمة مثلما يتمثّلها التاريخ الطبيعي، تسمح في آن واحد برشم الكائن الفرد، وبالبحث له عن موقعه داخل فضاء عموميات يحتوي بعضها الآخر ويشمله؛ حتى أنه لينشأ من الألفاظ العادية (وعن طريقها، ما دمنا ملزمين باستخدامها في الأوصاف الأولى) بناء لغة من الدرجة الثانية تتألف في نهاية المطاف من اسماء دقيقة للأشياء: «إن المنهج، وهو روح العلم، يخصص للوهلة الأولى اي كائن من كائنات الطبيعة تخصيصاً يسهل معه إعلان اسمه الخاص به، وأن يستحضر هذا الاسم كل المعارف التي تراكمت عبر العصور والأزمان حوله ككائن سمي بذلك الاسم: بحيث ينكشف الغموض المطبق، وينقشع لينكشف داخله نظام الطبيعة الأسمى»(60).

غير أن هذه التسمية الأساسية ـ أي ذلك الانتقال من البنية المنظورة الى السمة التصنيفية ـ

(*) أي يتيح المجال لتحقق النزعة التجريبية بصورة كاملة. (م).

تميل الى مطلب باهظ ومكلف. فاللغة العفوية، بقصد أن تكمل الصورة الذاهبة من الوظيفة الرتيبة والمألوفة لفعل الكينونة être الى الاشتقاق، وإلى اقتحام الفضاء البلاغي، لم تكن بحاجة إلا الى لعب الخيال: أي التشبيهات المباشرة. بالمقابل فإن التصنيف، لكي يصبح ممكناً، كان على الطبيعة أن تكون متصلة فعلاً، وفي أوج امتلائها. حيثما اشترطت اللغة تشابه الانطباعات، اشترط التصنيف مبدأ أبسط فرق ممكن بين الأشياء. إلا أن هذا المتصل، الذي يظهر على هذا النحو، فوق أرض التسمية، داخل الفراغ الموجود بين الوصف والترتيب، من المفروض أنه يوجد قبل اللغة، بل إن وجوده شرط لوجودها. لا لأنه يعتبر أساس قيام كل لغة كاملة وحسب، بل وقاعدة كل لغة على الاطلاق. فاتصال الطبيعة هو الذي يمنح، بدون شك، للذاكرة فرصة مزاولة عملية التذكر حينما يوحي تمثيل ما بأن ثمة شيئاً من الشبه المبهم والغامض بينه وبين تمثيل آخر، مما يسمح باعطائهما معاً دليلاً اعتباطياً يكون اسماً لهما يشتركان فيه. فما بدا في عملية التخيل، كشبه غامض، لم يكن سوى الأثر العفوي والضبابي لنسيج أعظم ومتواصل، نسيج التماثلات والفوارق. ودون علمٍ بذلك آنذاك، كان التخيل (الذي بسماحه بالمقارنة، كان يسمح بإمكان اللغة) بمثابة ذلك المكان المبهم حيث كان يلتقي اتصال الطبيعة المهلهل والمتداعي، والملحاح في الوقت نفسه، بالاتصال الفارغ والفطن مع ذلك، ألا وهو اتصال الشعور. بحيث إنه لم يكن من الممكن الكلام، ولن بكون ثمة مكان لأبسط الأسماء، لو لم تكن الطبيعة، في عمق الأشياء، وقبل أي تمثيل، متصلة. فلأجل وضع جدول شامل لا فجوات بين أنواعه وأجناسه وأصنافه، كان على التاريخ الطبيعي أن يستخدم وينتقد ويصنف، وأخيراً أن يعيد، بعد جهد جهيدٍ، بناء لغةٍ يكون شرطُ إمكانها كامناً بالذات في ذلك الاتصال. فالأشياء والكلمات متشابكة تمام التشابك: والطبيعة لا تظهر إلا من خلال شبكة التسميات، ومع أنها قد تصير، بدون تلك التسميات بكماء لامرئية، إلا أنها تلمع من بعيد خلفها، وتسترسل متصلة الحضور فيما وراء التقسيمات التي تتطلبها ضرورات المعرفة. فهذه الأخيرة لا تقدم لنا الطبيعة إلا وهي مقطعة، من الفها الى يائها، على مقياس اللغة.

وهذا، بدون شك، ما منع التاريخ الطبيعي، في العصر الكلاسيكي، من أن يكون «بيولوجيا». فحتى نهاية القرن الثامن عشر، لم يوجد مفهوم الحياة. بل كان المفهوم السائد هو الكائنات الحية. وكانت هذه الأخيرة تشكل مجتمعة، صنفاً، أو على الأصح، أصنافاً، ضمن مجموع سائر أشياء العالم: وحتى في الوقت الذي كان لا بد فيه من الكلام عن الحياة، اتخذ هذا الأخير مجرد صيغة حديث عن سمة ما من السمات ـ بالمعنى التصنيفي للفظ ـ ضمن التوزيع الكلي للكائنات. كانت العادة قد جرت بتقسيم أشياء الطبيعة الى ثلاثة أصناف: المعادن التي كان يقال إنها تنمو لكنها عديمة الحركة والاحساس؛ النباتات التي كان يقال إنها تنمو ولها القدرة على الإحساس؛ الحيوانات، وكان يقال إنها تتحرك بحركة تلقائية[61]. أما الحياة والعتبة التي تشكلها، فبالمستطاع، حسب المقاييس المتبعة إدراجها داخل هذا السلم وإخضاعها له. فإذا ما عرفناها، مع موبرتوي، انطلاقاً من الحركية وعلاقات الشوق التي تجذب العناصر بعضها نحو بعض وتبقي عليها مرتبطة، لزمنا البحث للحياة عن مكان في الجزيئات المادية الأكثر بساطة. بينما نضطر الى البحث لها عن مكان في أعلى السلسلة، إذا ما

نحن عرفناه بالسمة المكثفة والمركبة، مثلما كان يفعل لينيه حينما حدد مقاييس الحياة بالولادة (إما بالبذرة أو البراعم) والتغذية (بالتمثيل) والهرم، والحركة الخارجية، والإفراز الباطني للسوائل، ثم الأمراض والموت، ووجود الأوعية والغدد والأوبئة والحويصلات[62]. فالحياة لم تكن تمثل عتبة واضحة انطلاقاً منها يتم اكتساب معرفة جديدة تمام الجدة. بل هي مقولة تصنيف، تابعة، كغيرها من المقولات الأخرى، للمقاييس المتخذة. كما أنها، تعاني، كسائر المقولات الأخرى، من بعض الغموض وعدم الدقة كلما تعلق الأمر بمحاولة رسم حدودها. فمثلما أن الحيوان النباتي الشكل، يوجد في منزلة وسطى مبهمة، بين الحيوان والنبات، كذلك الأحفور والمعادن، توجد جميعها في نقطة مشتبهة، لا يدري المرء هل من الممكن التحدث بصددها عن الحياة أم لا. غير أن القطيعة بين الحي واللاحي، لا تمثل قط مشكلاً حاسماً[63]. وعالم الطبيعة، كما يقول لينيه ـ الذي يعتبر مؤرخاً للطبيعة Hstoriens naturalis ـ «يميز عن طريق النظر أجزاء الأجسام الطبيعية، ويصفها وصفاً مناسباً بحسب العدد والشكل والموقع والحجم، ثم يطلق عليها اسماً»[64]. فعالم الطبيعة، رجل همه هو المنظور وقد تجلى في صورة بنية، والأشياء وقد حصلت على أسماء مميزة لها. أما الحياة فلا.

من غير المشروع، إذن، ربط التاريخ الطبيعي كما ازدهر طوال العصر الكلاسيكي، بفلسفة غامضة، كانت ما تزال في بداية الطريق تتعثر، هي فلسفة الحياة. بل يجب ربطه في الحقيقة بنظرية ما في الألفاظ كان ملازماً لها. فهو يوجد، في آن معاً قبل اللغة وبعدها. ينقض اللغة العادية ليعيد بناءها وليكتشف ما سمح بإمكانها عبر تشابهات الخيال الغامضة؛ ينتقدها ليكشف أساسها. وإذا ما حدث أن عاودها ثانية وحاول إنجازها على الوجه الأكمل، فإنه يفعل ذلك بالرجوع الى أصلها. يتخطى المفردات اللغوية اليومية، التي تبقى بالنسبة له مجرد تربة مباشرة، ينبغي تعديها نحو البحث عما يشكل أساسها، وكان سبباً لوجودها؛ غير أنه يجد، بالعكس مكانه كلية في فضاء اللغة، ما دام عمله يكمن أساساً في الاستخدام المنظم للأسماء، وغايته الأخيرة هي منح الأشياء أسماءها الحقيقية. فبين اللغة ونظرية الطبيعة إذن، ارتباط من النوع النقدي، ذلك أن معرفة الطبيعة هي في الحقيقة أن نشيد، انطلاقاً من اللغة، لغة حقيقية تكشف لنا عن الشروط التي تسمح بإمكان كل لغة وحدود صلاحيتها. فالمسألة النقدية طرحت منذ القرن الثامن عشر، لكنها كانت مرتبطة بشكل معيّن من أشكال المعرفة. ولهذا السبب، صعب عليها أن تحقق وتتحول الى تساؤل حقيقي: إذ بقيت تدور في فلك كان الهاجس الأساسي فيه هو التشابه وقوة الخيال، والطبيعة والطبيعة البشرية، وقيمة الأفكار العامة والمجردة؛ كان الهم الرئيسي فيه باختصار، هو العلاقات القائمة بين إدراك المشابهة وصلاحية المفهوم. لقد كانت المسألة النقدية في العصر الكلاسيكي ـ ولوك ولينيه و بيفون و هيوم، شواهد على ذلك ـ هي البحث في أساس التشابه ووجود الأجناس العامة.

مع نهاية القرن الثامن عشر سيظهر شكل جديد يعكر على المحدثين صفاء الفضاء القديم، فضاء التاريخ الطبيعي. فمن جهة تغير مفهوم النقد وخرج عن إطاره وتربته التي نشأ فيها. ففي الوقت الذي جعل فيه هيوم من مشكل السببية، مناسبة لطرح تساؤلات عامة حول التشابهات[65]، نجد أن كنط سيقلب المسألة، عن طريق عزله للسببية؛ وحيثما كان الأمر يتعلق بإثبات علاقات التماثل والتمايز على أرضية متصلة من المشابهات، سيقوم هو، على

العكس، بطرح مشكل تركيب المتباين. وترتب عن ذلك أن انتقلت المسألة النقدية من المفهوم الى الحكم، ومن وجود الأجناس العامة (التي يتم الحصول عليها عن طريق تحليل التمثيلات) الى إمكانية الربط بين التمثيلات، من حق التسمية الى أساس الإسناد، من الإفصاح الاسمي الى القضية ذاتها والى فعل الكينونة être الذي هو قوامها. وبذلك أصبحت مسألة عامة مطلق العمومية. وبدلاً من أن تبقى محصورة في علاقات الطبيعة بالطبيعة البشرية، صارت تتساءل عن إمكانية أية معرفة.

لكن الملاحظ، من جهة أخرى، وفي الفترة نفسها، أن الحياة حصلت على استقلالها وانفصلت عن مفاهيم التصنيف فبدأت تفلت من قبضة تلك العلاقة النقدية التي كانت عنصراً مؤسساً لمعرفة الطبيعة في القرن الثامن عشر. ويعني الإفلات هنا، أمرين: أصبحت الحياة موضوع معرفة كغيرها من الموضوعات، وبهذا لم تبقَ في منجاة من أي نقد عام؛ إلا أنها، ومع ذلك، قاومت هذه السلطة النقدية وحولتها من جديد لحسابها وأرجعتها باسمها الخاص، الى كل معرفة ممكنة. بحيث إنه طيلة القرن التاسع عشر، من **كانط** الى **ديلتي** (Dilthey) و برغسون، كانت الأفكار النقدية وفلسفات الحياة، في وضع صراع وخصام متبادلين.

الهوامش والمراجع:

(1) ألّفَ «ري» «Ray» كذلك سنة 1686 كتاباً في تاريخ النباتات العام *Historia phantarum generalis.*

(2) Jonston. *Historia naturalis de quadripedidus* (Amsterdam, 1657), p. 1-11.

(3) Diderot - *Lettres sur les aveugles.*

أنظر **لينيه** Linné الذي يقول: «علينا أن نرفض كل الملاحظات العارضة التي لا نراها في النبات أو لا نلمسها» *(Philosophie botanique, p. 258)*.

(4) Linné, Systema naturae, p. 214.

حول النفع المحدود الذي يسديه المجهر، أنظر نفسه. ص 220-221.

(5) Tournefert, *Isagoge in rem herbriam* (1719), Traduction in Becker-Tournefort (Paris, 1956), p. 295.

اعترض بوفون على منهج **لينيه** لكونه يعتمد على خصائص جد دقيقة بحيث يضطر الباحث الى استخدام المجهر. فالاعتراض المثار من قبل عالم طبيعي ضد آخر يستخدم الآلة البصرية كما لو كانت لها قيمة اعتراض نظري. (المؤلف).

(6) Linné, *Philosophie botanique,* P. 299.

(7) أنظر أيضاً ص P. 167, 327

(8) Tournefort. *Eléments de botanique,* p. 558.

(9) Linné, *Philosophie botanique,* P. 299.

(10) Linné. *Philosophie Botantque,* P. 331.

يقوم **لينيه** في هذا الكتاب بتعداد أعضاء الجسم الانساني التي يمكن اتخاذها كنماذج أو مثالات أصلية إما للأبعاد أو للأشكال على وجه الخصوص: الشعر، الأظافر، الأبهام أو أكبر أصابع اليد أو الرجل، الشبر، الأذن، الأصبع، القضيب، السرة، الفرج، الثدي.

(11) Id., ibid., 328-329.

(12) Buffon. *Manière de traiter l'Histoire naturelle (Œuvres Complètes,* t. I, p. 21).

(13) Adanson, *Famille des plantes,* I, Préface, p. cci.

(14) Boissier de Sauvages, *Nosologie méthodique* (Trad. franc, Lyon, 1772), t. I, p. 91-92.

(15) Linné. *Philosophie Botanique,* P. 258.

(16) Tournefort. *Eléments de Botanique,* p. 1-2.

(17) Linné, *Philosophie Botanique,* P. 192.

(18) Linné, *Philosophie Botanique,* P. 193.

(19) Linné, *Systema naturae,* P. 12.

(20) Linné, *Philosophie Botanique,* P. 77.

(21) Linné-*Systema naturae,* P. 12.

(22) «إن السمة الطبيعية للنوع هي الوصف».
(Linné, *Philosophie Botanique,* P. 193)

(23) Tournefort, *Eléments de Botanique,* $. 27.

(24) Linné, *Philosophie Botanique* P. 167.

(25) Linné, *Système sexuel des végétaux,* p. 21.

(26) Linné, *Philosophie Botanique,* P. 212.

(27) Id., *ibid.,* P. 284.

(28) هاتان الوظيفتان اللتان تتكفل بها السمة، توافقان بالضبط وظيفتي التعيين والاشتقاق اللتين يتكفل بها الاسم النكرة داخل اللغة.
Id., *ibid.,* P. 151.

(29) Adanson, *Histoire naturelle du Sénégal.* (Paris, 1757).

(30) Adanson. *Cours d'histoire naturelle, 1772* (édition de 1845), p. 17.

(31) Adanson. *Familles des plantes* (Paris, 1763).

(32) Adanson. *Familles des plantes,* t. I, préface.

(33) Linné-*Philosophie Botanique,* p. 105.

(34) Id., *ibid.,* P. 94.

(35) أنظر: P. Belon-*Histoire de la nature des oiseaux.*

(36) أنظر أعلاه. ص 142.

(37) Linné, *Philosophie Botanique.* P. 156.

(38) Id., *ibid.,* P. 169.

(39) Buffon, *Discours sur la manière de traiter l'histoire naturelle (Œuvres Complètes,* t. I, p. 36 et 39).

(40) Ch. Bonnet. *Contemplation de la nature,* I[re] partie *(Œuvres Complètes,* t. IV, p. 35-36).

(41) Linné, *Philosophie botanique.*

(42) Adanson, *Cours d'histoire naturelle,* 1772 (éd. Paris, 1845) p. 4-5.

(43) Buffon, *Histoire de la Terre.*

(44) Ch. Bonnet, *Palingénésie philosophique (Œuvres ,* t. VII. p. 122).

(45) Ch. Bonnet, *Contemplation de la nature,* chap. XX, p. 130-138.

(46) Buffon, *Histoire naturelle des Oiseaux,* (1770), t. I, p. 396.

(47) Pallas, *Elenchus Zoophytorum* (1786).

(48) J. Hermann, *Tabulae affinitatum* (Strasbourg, 1783), p. 24.

(49) Ch. Bonnet, *Contemplation de la nature*, I[re] partie *(Œuvres Complètes*, t. IV, p. 34 *sq)*.

(50) Ch. Bonnet, *Palingénésie philosophique (Oeuvres Complètes*, t. VII, p. 149-150).

(51) Ch. Bonnet *(Œuvres complètes*, t. III, p. 173) cite une lettre de Leibniz à Herman sur la chaîne des êtres.

(52) Ch. Bonnet, *Palingénésie philosophique (Oeuvres complètes*, t. VII, p. 193).

(53) Benoît de Maillet, *Telliamed ou les entretiens d'un philosophe chinois avec un missionnaire français* (Amsterdam 1748), p. 142.

(54) Maupertuis, *Essai sur la formation des corps organisés* (Berlin, 1754), p. 41.

(55) J.-B. Robinet, *De la nature* (3[e] éd., 1766), p. 25-28.

(56) J.-B. Robinet, *Considérations philosophiques sur la gradation naturelle des formes de l'être* (Paris, 1768), p. 4-5.

(57) Id., *ibid.*, p. 198.

(58) حول غياب المفهوم البيولوجي للـ «وسط» في القرن الثامن عشر، راجع:
G. Canguilhem, *La Connaissance de la vie* (Paris, 2[e] éd., 1965), p. 129-154.

(59) J.-B. Robinet, *Considérations philosophiques sur la gradation naturelle des formes de l'être*, p. 19.

(60) Linné-*Systema naturae* (1766), p. 13.

(61) أنظر على سبيل المثال: Linné, *Systema naturae* (1756), p. 215.

(62) Linné, *Philosophie Botanique*, $. 133. وأيضاً *Système sexuel des végétaux*, p. 1.

(63) كان «بونيه» يقول بأن الطبيعة تنقسم الى أربعة أصناف: كائنات خشنة لاعضوية، كائنات عضوية غير متحركة (نباتات)، كائنات عضوية متحركة (حيوانات)، كائنات عضوية متحركة عاقلة (بشر).
أنظر: *Contemplation de la nature*, II[e] partie, chap. I

(64) Linné, *Systema naturae*, p.215.

(65) Hume, *Essai sur la nature humaine* (trad. Leroy), t. I, p. 80, et 239 sq.

الفصل السادس

المبادلة

ترجمة : سالم يفوت

مراجعة : مطاع صفدي

١ ـ تحليل الثروات

لم يكن للحياة، ولا لعلم الحياة، أي أثر في العصر الكلاسيكي، كما لم يكن فيه أي أثر لعلم اللغة. كل ما وجد هو التاريخ الطبيعي والنحو العام. كذلك وبنفس الكيفية، لم يكن فيه أثر للاقتصاد السياسي، لأن نظام المعرفة لم يكن يعرف الإنتاج. بيد أنه وُجِد في القرنين السابع عشر والثامن عشر، مفهومٌ بقي شائعاً بيننا رغم أنه افتقد بالنسبة لنا دقته الجوهرية. لكن الكلام عن الاقتصاد السياسي، لا ينبغي أن يكون كلاماً عن «مفهوم»؛ فهذا الأخير لم يكن يحتل موقعه ضمن نسقٍ ما من المفاهيم الاقتصادية؛ بحيث يغيّر وجهها قليلاً بانتزاع بعض معانيها، أو بتضييق اتساعها، بل كان المقصود، على الأصح، أن يكون كلاماً عن ميدان عام: أو عن فئة هي في غاية الالتحام والتراتب، تضم بين جنباتها وتحتوي على موضوعات جزئية هي عبارة عن مفاهيم القيمة والسعر والتجارة والتداول والريع والفائدة. إن هذا الميدان الذي شكل موضوع «الاقتصاد» وتربته في العصر الكلاسيكي، هو ميدان الثروة. لذا فمن العبث أن نوجه اليه أسئلة مصدرها اقتصاد من نمط مختلف، يدور محوره، على سبيلِ المثال، حول الإنتاج أو الشغل؛ من غير المجدي كذلك تحليل مختلف مفاهيمه (خصوصاً إذا كان اسمها قد حافظ على نفسه وبقي هو هو، على مر الأيام، مع وجود بعض التشابه في المعنى) دون الأخذ بعين الاعتبار المنظومة التي من خلالها تحصل تلك المفاهيم على وضعها. كأن تأخذنا الرغبة في تحليل مفهوم لينيه للأجناس، خارج ميدان التاريخ الطبيعي، أو نظرية أزمان الفعل لدى بوزي دون أن ندخل في اعتبارنا أنّ النحو العام كان هو شرطها، إمكانها التاريخي، وأنها ظهرت في حضنه.

لذا لا بد من اجتناب كل قراءة إسقاطية تراجعية لا تنظر الى التحليل الكلاسيكي للثروات إلا كبداية للوحدة اللاحقة، أي كاقتصاد سياسي آخذ في النشأة يخطو بخطى وئيدة

متلمساً الطريق. فهـذا النوع من القـراءة هو مـا عودنـا عليه مؤرخـو الأفكار، بكشفهم عن الميلاد الخفي لتلك المعرفة التي انبثقت في التفكير الغربي، كاملة العـدة والعتاد، والتي كـانت محفـوفة بـالمخاطـر منذ عهـد «ريكاردو» و«جـ، ب، صي» «J.-B. Say». فهم يعتقـدون أن ظهور اقتصاد علمي، كان ولمدة طويلة، أمراً متعذراً من جراء إشكالية محض أخـلاقية طـرح فيها مفهوم الربح والريع (نظرية السعر العادل، تحليـل أو تحريم الفـائدة)، ومن جـراء خلط منهجي بـين النقد والـثروة، القيمة وسعـر السوق: وهـو خلط كانت النـزعة المـركنتيليـة، في نظرهم، أحد المسؤولين الرئيسيين عنه، كما كانت المذهب المعبر عنـه أوضح تعبـير. ويظنـون أنَّه، كرَّس شيئاً فشيئاً ما كان ينبغي تكريسه من تمييزات أساسية، كما طوق كبريات القضايـا التي ما فتىء الاقتصاد الوضعي يعالجها، فيما بعد، بأدوات أكـثر ملاءمـة: وأن النقد اكتشف بهذه الكيفية طابعه الاتفاقي، وغير الاعتبـاطي مع ذلـك (عبر الصراع الـطويل الـذي دارت رحاه بين أنصـار المذهب المعـدني وخصومهم: فمن بـين الأوائل ينبغي ذكـر **تشايلد** (Child) و **بيتي** (Petty) و **لـــوك** (Locke) و **كنتيـون** (Cantillon) و **غـــاليـــاني** (Galiani)؛ ومن بـــين خصومهم **باربون** (Barbon) و **بواغيـوبير** (Boisguillebert)، وبصفـة أخص **لو** (Law)، ثم بصـورة أقل، لا سيـما بعد الكـارثة المـالية لسنـة 1720، **مونتسكيـو** (Montesquieu) و **مولن** (Melon)، كما شرع، في نظر مؤرخي الأفكـار، في الفصل والتمييـز بين النـظريتين: نـظرية سعر المبادلة ونظرية القيمة الذاتية، مرجعين الفضل في ذلك الى أعـمال كنتيون. ثم كـذلك، وبرأيهم تطويق المشكل الأكبر المتمثل في «مفارقة القيمة»، بإقامـة تقابـل بين السعـر الفاحش للماس الـذي لا يسمن ولا يغني من جوع، والسعـر الرخيص للماء الـذي هو أسـاس الحيـاة (ومن الممكن فعـلاً العثور عـلى صياغـة دقيقة لهـذا المشكـل لـدى «غـاليـاني»)؛ ثم الشروع كذلك، حسبهم، في ربط القيمة، مجدداً، بنظرية عامة في المنفعة (نجد صورتها الأوليـة لدى **غالياني و غرصلان و تيرغو**)، وكان ذلك سبقاً وتمهيداً لما سيقول بـه **جفنز** (Jevons) و **منجر** Menger. ثم الانتبـاه كذلـك الى أهمية الأسعـار المرتفعـة وقيمتها في تنميـة التجارة (وهـو ما يعرف بـ «مبدأ بيشر» Becher الذي تبناه في فـرنسا «بـواغيوبـير» و **كيني** Quesnay؛ وأخيراً؛ ومـع الفيزيـوقراطيـين هذه المـرة، شرع، حسب مؤرخي الأفكار، في تحليـل آليـة الإنتـاج. وهكذا شيئاً فشيئاً وبالتدريج، تمكن الاقتصاد السياسي من أن يبني وبتؤدة، أفكـاره المحوريـة الأساسية، حتى اللحظة التي حلل فيها **أدم سميث** (Adam Smith) الإنتاج، من زاوية نظر أخرى، مما سـاعد عـلى الوقـوف على مسلسـل التقسيم المتزايـد للعمل، كـما مكن ريكاردو، حسبهم، من أن يهتـدي الى الدور الـذي يلعبه رأس المـال، و«جـ. ب. صي» من اكتشاف بعض القوانين الأساسية لاقتصـاد السوق. ومنـذ ذلك حـين استطاع الاقتصـاد السياسي، في رأيهم، أن يقف على قدميه كعلم له موضوعه المحدد ومبادئه المحددة المترابطة فيما بينها ترابـطاً داخلياً.

لكن الواقع هو أن مفاهيم النقد والسعر والقيمة والتداول والسوق لم يتم التفكير فيهـا، في القرنين السابع عشر والثامن عشر، انطلاقاً من مستقبل كان ينتظرها في الظل، بل على أرض تنظيم ابستمولوجي دقيق وشامل، هو الذي شكل الـدعامـة الضرورية، التي استنـاداً إليها، قام «تحليل الثروات» في مجموعـه. ونسبة تحليـل الثروات لـلاقتصاد السيـاسي، كنسبة النحـو

العام لفقه اللغة، ونسبة التاريخ الطبيعي للبيولوجيا. ومثلما يتعذر علينا فهم نظرية الفعل والاسم، وتحليل لغة الفعل، وتحليل الجذور واشتقاقها، دون الرجوع، عبر النحو العام، الى تلك الشبكة الحفرية التي تسمح بامكانها وتجعله ضرورياً. ومثلما يتعذر علينا أن نفهم معنى الوصف والتمييز والتصنيف في العصر الكلاسيكي، وكذا التعارض بين المنظومة والمنهج، أو بين «الثباتية» و «التطور»، ما لم نحط بميدان التاريخ الطبيعي، كذلك يستحيل علينا كشف العلاقة الضرورية التي تجمع في نسق واحد بين تحليل النقد والأسعار والقيمة والتجارة، ما لم نلقِ النور الكاشف على ميدان الثروات الذي هو بمثابة مجال تزامنها وتآنيها.

مما لا شك فيه، أن تحليل الثروات لم يعرف في نشأته نفس المنعطفات التي عرفها النحو العام والتاريخ الطبيعي، كما لم يتبع في سيره نفس إيقاعهما. ذلك أن التفكير في النقد والتجارة والمبادلات، يرتبط بممارسة وبمؤسسات. وإذ كان من الممكن تمثيل تعارض ما بين الممارسة والتأمل النظري الخالص، فإنهما معاً، ومهما يكن من أمر، يجدان أساسهما في ذات التربة المعرفية. إن باستطاعة أيّ إصلاح نقدي ما أو أية ممارسة مصرفية [بنكية] أو تجارية أن تثبت مواثيق معقوليتها، وأن تنمو وتستمر في البقاء أو تزول وتندثر، حسب أشكال خاصة بها ومستقلة؛ غير أنها، مع ذلك، تجد أساسها وأرضيتها في معرفة: معرفة غامضة لا تنكشف جلية وبوضوح في خطاب بعينه، إلّا أن ضروراتها متماثلة تبقى هي هي سواء تعلق الأمر بالنظريات المجردة أو بالتأملات التي لا ارتباط ظاهرياً لها بالواقع. فداخل ثقافة ما، وفي لحظة بعينها، ليس ثمة سوى الإبستيمية التي تحدد شروط إمكان أي معرفة. سواء كانت تلك المعرفة التي تتزيى بزي النظرية، أو تلك التي تدعم من خلف وبصورة ضمنية ممارسة ما. فالإصلاح النقدي الذي قررته الدوائر العليا سنة 1575، وكذا الإجراءات المركنتيلية النزعة، وتجربة لاو وتصفيتها، استندت الى نفس الدعامة الحفرية التي كانت أساس نظريات دفانزاتي (Davanzatti) و بوترو (Bouteroue) و بيتي (Petty) و كنتيون (Cantillon). وتلك الضرورات الأساسية للمعرفة، هي التي يلزمنا الآن استنطاقها.

II ـ النقد والسعر

انحصر اهتمام التفكير الاقتصادي في القرن السادس عشر، في مشكل الأسعار والمادة التي تضرب بها النقود. ولمسألة الأسعار علاقة بالسمة المطلقة أو النسبية لغلاء السلع الغذائية، والأثر الذي خلفه الانخفاض المتتالي لقيمة المعادن الأميركية وتدفقها بكثرة، على الأسعار. أما مشكل المادة النقدية، فله ارتباط بطبيعة المعيار المتخذ مقياساً للعملة، وبعلاقة السعر بمختلف المعادن المستخدمة، وبالتفاوت الحاصل بين وزن النقود وقيمتها الاسمية. غير أن هاتين المجموعتين من القضايا كانتا مرتبطتين، خصوصاً وأن المعدن لم يكن يبدو كدليل، دليل تقييم الثروات، إلا بقدر ما كان هو نفسه ثروة. واذا كان يدل، فلأنه كان علامة حقيقية. ومثلما أن الكلمات كانت تتمتع بنفس الوجود الواقعي الذي تتمتع به مدلولاتها، ومثلما أن علامات الكائنات الحية كانت منقوشة على جسدها كأثر باد للعيان، كذلك الدلائل التي تشير الى الثروات وتقدرها، عليها هي الأخرى أن تحمل علامة واقعية. فلكي تسعّر

شيئاً ما وتذكر ثمنه، كان عليها أن تكون ثمينة. كان عليها أن تكون نادرة ومفيدة ومرغوباً فيها. وكان على هذه الصفات كذلك أن تبقى قارّة حتى يُمكن للعلامة التي تفرضها أن تغدو أمارة حقيقية يدركها الجميع. من هنا كان الارتباط بين مشكل الأسعار وطبيعة النقد، والذي يشكل الموضوع المفضل لكل تفكير في الثروات منذ **كوبرنيك** حتى **بودان و دفانزاتي**.

في الحقيقة المادية للنقد، تمتزج وظيفتاه من حيث هو مقياس مشترك به تقدر السلع، وينوب عنها في عملية المبادلة. وأي مقياس يكون ثابتاً، يتفق عليه الجميع في كل مكان، اذا كان المعيار المتخذ فيه كأساس واقعة معينة ومحددة يمكن مقارنتها بمختلف الأشياء التي ننوي قياسها: فعلى هذا النحو، كما يرى كوبرنيك، تم اعتماد القامة والصاع الفرنسي، كوحدتين لقياس الأحجام والأطوال[1]. وعليه، فإنَّ النقد، لا يمثل مقياساً حقيقياً، إلا إذا كانت وحدته واقعاً حقيقياً نستطيع تقويم أية سلعة وقياسها تبعاً له ورجوعاً اليه. وفي هذا الاتجاه غيَّر القرن السادس عشر الرأي في نظرية شاعت، على الأقل، خلال جزء من العصر الوسيط، كانت تعطي للأمير أو للإجماع الشّعبي حق تحديد **السعر المفروض Valor impositus** للنقد وتغيير نسبته، وإلغاء العمل بصنف معين من القطع النقدية أو بأيّ معدن ما من المعادن. يجب أن تتحدد قيمة النقد بحسب كمية المعدن الذي تحتوي عليه، أي أن تعود النقود إلى ما كانت عليه في سالف عهدها، قبل أن يلجأ الأمراء الى وضع صورهم أو أختامهم على قطع معدنية؛ ففي ذلك العهد «لم يكن النحاس في حد ذاته ولا الذهب أو الفضة نقوداً، بل كانت قيمة هذه الأخيرة، تقدر بحسب وزنها منها»[2]؛ فلم يكن التعامل مع الدلائل الاعتباطية على أنها علامات حقيقية؛ بل كان النقد مجرد مقياس، لا يعني شيئاً سوى أنه معيار يعول عليه في تقدير الثروات انطلاقاً من حقيقته المادية كثروة.

واستناداً الى هذه الأرضية الإبستمولوجية، تمت الاصلاحات التي عرفها القرن السادس عشر، واتخذت الآراء والمناقشات أبعادها الخاصة. فقد كانت ثمة محاولة لحصر وظيفة الدلالات النقدية في ضبط القياس: إذ يجب أن تكون القيم الاسمية المكتوبة على القطع النقدية، مطابقة لكمية المعدن الذي وقع اختياره ليكون معياراً، والذي تتكون منه القطع؛ عندئذ، لن يشير النقد الى شيء آخر عدا قيمته القياسية. وفي هذا المعنى، يرى المؤلف المجهول، صاحب كتاب Compendious أن «كل العملات النقدية المتداولة حاليًاً، لا تبقى كذلك بداية من تاريخ معين»، لأن «التزايد المستمر في ارتفاع» القيمة الاسمية يكون قد غير منذ أمد بعيد من وظيفتها القياسية؛ مما سيلزم معه عدم قبول القطع النقدية التي سبق تداولها إلا «بعد أن يعاد من جديد تقويم المعدن الذي تحتوي عليه»؛ أما العملة النقدية الجديدة، فإن قيمتها الاسمية، سوف تكون هي وزنها الخاص: «بداية من تلك اللحظة، سوف لن تتداول إلا العملة القديمة والجديدة، انطلاقاً من نفس القيمة الواحدة ونفس الوزن الواحد ونفس التسمية الواحدة، وعلى هذا النحو ستعود العملة النقدية الى سالف سعرها، وستعرف سالف جودتها. لا ندري ما اذا كان نص كتاب الجوامع Compendious الذي لم ينشر قبل سنة 1581، والذي كان مع ذلك، وبكل تأكيد متداولاً كمخطوط، ثلاثين سنة قبل ذلك التاريخ، قد ألهم السياسة النقدية في فترة حكم «اليزابيت». شيء مؤكد هو أنه بعد سلسلة من «التزايدات في ارتفاع القيمة» (وانخفاضها) بين سنة 1544 و 1559، جاء إعلان مارس

1561 «ليخفض» من القيمة الاسمية للعملات النقدية، ويحددها من جديد تحديداً يستند الى كمية المعدن الذي تحتويه. وقد حدث ذات الشيء في فرنسا، حينما ستطلب الدوائر المسؤولة في سنة 1575بإلغاء وحدات الحساب (التي كانت تضيف الى تعريف النقد بالوزن وبالقيمة الاسمية، تعريفاً حسابياً ثالثاً، حسابياً محض: هذه العلاقة الإضافية كانت تخفى عن أنظار أولئك الذين لم يكونوا على علم جيد بها، معنى نقل العملة النقدية والتصرف فيها). فمرسوم شتنبر سنة 1577 يجعل من الريال الذهبي الفرنسي القديم قطعة نقدية حقيقية، كما يعتبره في الوقت ذاته وحدة حسابية، ويقرر الحاق سائر المعادن الأخرى بالذهب ـ خصوصاً منها الفضة، التي رغم أنها تحتفظ بقيمتها الإبرائية، إلا أنها تفقد، لا محالة، استقرارها وثباتها. وبهذه الكيفية، أعيد تقويم النقود انطلاقاً من وزنها المعدني. والدليل الذي تحمله هذه النقود ـ أو سعرها المفروض، ليس سوى علامة دقيقة وشفافة للوزن الذي تمثله.

غير أنه، وفي الوقت ذاته الذي اقتضت فيه الأمور تلك العودة التي كللت بالنجاح أحياناً، برز عدد معين من الظواهر الخاصة بالنقد كدليل، والتي ربما تقضي نهائياً على دوره كمقياس. هذه الظواهر هي أولاً: أن العملة النقدية تتداول أكثر، كلما كانت أقل جودة، بينما تختفي وتحتجب القطع النقدية التي تحتوي على نسبة عالية من الذهب، ولا تتداول في التجارة. وهذا هو ما يعرف بقانون **غريشام** (Gresham)[3] الذي سبق لـ **كوبرنيك**[4] ولمؤلف كتاب «الجوامع» Compendious[5] أن أشارا اليه. ثانياً، وهو الأهم، العلاقة بين الأمور النقدية وحركة الأسعار: فعن طريقها ظهر النقد كسلعة مثله مثل سائر السلع الأخرى ـ ليس كمعيار مطلق يقاس به كل تساوٍ وتكافؤ، بل كسلعة تتغير قدرتها على المبادلة وبالتالي قيمة إبدالها في المبادلات، تبعاً لكثرتها وندرتها: أي أن للعملة النقدية هي الأخرى ثمناً. ولقد سبق لـ **ماليطروا** (Malestroit)[6] أن أشار الى أنه رغم ما كان يبدو، لم يحدث أن ارتفعت الأسعار خلال القرن السادس عشر: فما دامت السلع هي هي، وما دام النقد بطبيعته الخاصة، مقياساً قاراً، فليس من الممكن إرجاع غلاء المواد والسلع الى ارتفاع القيم الاسمية المرشومة على نفس الكمية المعدنية. أما بالنسبة لنفس الكمية من القمح، فإننا نؤدي دائماً الثمن بعملة تحتوي على نفس الوزن من الذهب والفضة. بحيث إنه «لا شيء ارتفع ثمنه»: وكما أن الصاع الفرنسي من الذهب L'écu d'or، كان يساوي بالنقود الحسابية، عشرين نقداً فرنسياً قديماً من تلك التي سُكّت بمدينة «تور» على الطراز الملكي في عهد «فيليب السادس»، وأصبح يساوي حالياً خمسين نقداً، فمن الضروري كذلك أن يتحول ثمن الذراع من ثوب المخمل، الذي كان يساوي فيما قبل، أربعة جنيهات الى عشرة. «فارتفاع ثمن الأشياء، لا يأتي من ارتفاع الأجر المدفوع، بل من انخفاض كمية الذهب أو الفضة الصافية التي تعودنا الحصول عليها». إلا أننا نفهم جيداً، انطلاقاً من هذه المطابقة بين دور النقد وكمية المعدن الذي يروجه، أنها تخضع لذات التقلبات التي تخضع لها سائر السلع الأخرى. واذا كان «ماليطروا» يقبل ضمنياً أن كمية المعادن وسعر السوق يظلان قارين، فإن «بودان»، سنوات قليلة فيما بعد[7]، لاحظ زيادة في الكمية المعدنية الوافدة من العالم الجديد، أي ارتفاعاً حقيقياً في ثمن السلع، ما دام أن الأمراء الذين كانوا يمتلكون عدداً كبيراً من سبائك الذهب أو يحصلون عليها من الخواص، ضربوا قطعاً نقدية لا حصر لها، من الصنف الجيد؛ وهذا ما يجعل نفس

السلعة تشترى بكمية معدنية أكبر. فلتصاعد الأسعار إذن «سبب رئيسي ووحيد، لم يسبق لأحد حتى الآن أن وقف عليه»: إنه «وفرة الذهب والفضة»، «وفرة ما به يتم تقدير الأشياء وإعطاؤها ثمناً».

فمقياس التساوي والتكافؤ، يندرج بدوره في منظومة المبادلات، وقوة النقد الشرائية لا تدل إلا على سعر سوق المعدن. فالعلامة التي تميز النقد وتجعله ثابتاً وأكيداً ومقبولاً لدى الجميع، هي إذن علامة قابلة للعكس، ومن الممكن قراءتها في الاتجاهين معاً: فهي تحيل الى كمية المعدن، والتي هي مقياس ثابت (وهذا النوع من القراءة هو الذي قام به «ماليطروا»)؛ لكنها تحيل كذلك الى السلع المتقلبة الكمية والسعر، والتي هي المعادن (وتلك هي القراءة التي قام بها «بودان»). نحن هنا أمام حالة مشابهة لتلك التي ميزت النظام العام للدلالات في القرن السادس عشر؛ حيث كانت الدلالات، كما نتذكر، مكونة من تشابهات، من أجل التعرف عليها هي الأخرى، كان لا بد من دلالات. والدليل النقدي، بالنسبة للاقتصاد، لا يستطيع تحديد سعر مبادلته، كما لا يمكنه أن يقوم كعلاقة، إلا على كمية معدنية، يتحدد سعرها، هي الأخرى، داخل نظام باقي السلع الأخرى. واذا سلمنا أن المبادلة في نظام الحاجيات، تطابق المشابهة، في نظام المعارف، أدركنا بسهولة أن شكلاً واحداً ووحيداً من أشكال الإبستيمية، حدد، طوال عصر النهضة، معرفة الطبيعة وكذا التفكير أو الممارسات، كانت لها علاقة بالنقود.

ومثلما كانت علاقة العالم الأصغر بالعالم الأكبر، أمراً لا مندوحة عنه من أجل إيقاف التأرجح المبهم للتشابه والدليل؛ كذلك، وبنفس الكيفية، لزم تمثيل علاقة ة ما بين المعدن والسلعة، تسمح بتحديد سعر السوق الإجمالي للمعادن الثمنية، ثم بتقدير سائر السلع والمواد تقديراً ثابتاً ومحدداً. وهي علاقة أنشأتها العناية الإلهية حينما جعلت في باطن الأرض مناجم للذهب والفضة، وجعلتها تنمو نمواً بطيئاً مثلما تنمو النباتات على الأرض وتتكاثر الحيوانات. فبين سائر الأشياء التي قد يرغب فيها الإنسان أو تعوزه الحاجة اليها، وبين العروق المعدنية البراقة المتوارية في باطن الأرض، يوجد تناسب وتوافق مطلق. يقول **دفانزاتي**: «جعلت الطبيعة كل شيء في الأرض جميلاً؛ ومجموع أشياء الأرض تساوي، بفضل الاتفاق المبرم بين الناس، كل الذهب المستثمر والمتداول؛ وسائر الناس يشتهون إذن كل شيء بغية الحصول على سائر الأشياء... ومن أجل الوقوف يومياً على القاعدة والنسب الرياضية الموجودة بين الأشياء ذاتها وبين الذهب، لا بد من أن يوجد في أعلى السماوات أو في مرقب عال علواً شاهقاً، مكان ما نشاهد منه الأشياء التي توجد أو تحدث في الأرض أو يحاكي على الأصح صورها في السماء، كما تنعكس عليها، إنعكاسها على مرآة صافية. حينئذ نضرب صفحاً عن كل حساباتنا ونقول: يوجد في الأرض كذا من الذهب وكذا من الأشياء وكذا من البشر وكذا من الحاجيات؛ وبقدر ما يشبع شيء ما من الأشياء حاجة معينة، بقدر ما تتحدد قيمته بقدر من الأشياء أو بمقدار من الذهب[8]». هذا الحساب السماوي المحيط بالأمور كلها، الله وحده هو القادر عليه. إنه حساب يوافق الحساب الآخر الذي يقيم علاقة بين كل عنصر من العالم الأصغر، بعنصر آخر من العالم الأكبر - مع فارق وحيد هو أن هذا الحساب الأخير يلحق الأرضي بالسماوي، ويمضي من الأشياء والحيوانات والإنسان الى النجوم؛ بينما يلحق الحساب

الأول، الأرض بأغوارها ومناجمها؛ يقيم تطابقاً وتوافقاً بين الأشياء التي تولد على يد البشر، وبين الكنوز المدفونة منذ بدء الخليقة. فلأن علامات الشبه هي محور المعرفة، كانت تخاطب الكمال السماوي؛ ولأن دلائل المبادلة تشبع الرغبة، كانت تستند الى اللمعان الأسود، الخطير واللعين، لمعان المعدن. إنه لمعان خفي، ما دام يحاكي في باطن الأرض لمعاناً يتلألأ في الهزيع الأخير من الليل: يقطنه كوعد، معكوس، بالسعادة؛ ولأن المعدن يشبه النجوم، كانت المعرفة بكل تلك الكنوز الخطرة، معرفة في ذات الوقت بالعالم. وبذلك يتحول التفكير في الثروات الى تأمل شامل في الكون. مثلما توصلنا، في الإتجاه المعاكس معرفتنا العميقة بنظام العالم، الى أسرار المعادن، وتخول لنا امتلاك الثروات. هكذا نلحظ التشابك والارتباط الوثيق الذي كان يجمع عناصر معرفة القرن السادس عشر بعضها ببعض: كيف أن كسمولوجيا الدلائل تحايث في نهاية الأمر، التفكير في الأسعار والنقد وتؤسسه، كيف أنها تسمح أيضاً بإمكان تأمل نظري وعملي في المعادن؛ كيف أنها توصل وعود الرغبة ووعود المعرفة، بنفس الصورة التي تتجاوب بها المعادن والنجوم وتقترب من بعضها لشبه خفي يجمعها. وعند تخوم المعرفة، في المنطقة التي تغدو فيها قدرتها خارقة وشبه إلٓهية، تلتقي ثلاث وظائف ـ هي: وظيفة الملك Basileus، ووظيفة الفيلسوف Philosophus ووظيفة المنجمي Métallicos. غير أنه لما كانت هذه المعرفة لا تمثل إلا في شكل نتف وشذرات في لحظة إلهام وحدس، حتى بالنسبة للعلاقات الفردية والجزئية للأشياء والمعدن والرغبة والأسعار، فإن المعرفة الإلٓهية، أو تلك المعرفة يمكن تحقيقها «من مرقب علوي»، لا تكون في متناول الإنسان، ما عدا أحياناً القلة القليلة من ذوي العقول الثاقبة التي يحالفها الحظ: أي التجار. فمكانةَ العرافين بالنسبة الى مجموع التشابهات والأدلة اللامتناهية، كمكانة التجار بالنسبة لمجموعة منفتحة دوماً هي الأخرى، إنها المبادلات والنقود. «من موقعنا الدنيوي هذا، يشق علينا اكتشاف أقل عدد من الأشياء المحيطة بنا، فنحن نمنحها سعراً بعد انتباهنا لازدياد الطلب عليها في هذا الوضع وذاك، وهذا الوقت وذاك. أما التّجار، فإنهم يدركون ذلك بسرعة لأنهم على خبرة جيدة بالأمر، لذا فإنهم يميزون سعر الأشياء بصورة تثير الإعجاب[9].

III ـ المركنتيلية

كي يتبلور ميدان الثروات كموضوع للنظر والتأمل في الفكر الكلاسيكي، كان لا بد وأن تختفي الصورة التي بلورها القرن السادس عشر. فصلاحية النقود لأن تكون معياراً تقاس به السلع وتقاس به قابليتها للمبادلة كانت تقوم، حسب «اقتصاديي» عصر النهضة وحتى **دافانزاتي** نفسه، على قيمتها الذاتية: كان من المعروف أن المعادن الثمينة قيمتها زهيدة لو لم تكن معادن منها تضرب النقود؛ واذا كان قد تم اختيارها كمقاييس، فلأنها استعملت في المبادلة، واذا ما ارتفع سعرها، فلأنها كانت، داخل النظام الطبيعي، وفي حد ذاتها، ذات سعر مطلق أساس، أكثر ارتفاعاً من أي سعر آخر، رجوعاً إليه يتم تحديد سعر أية سلعة[10] لقد كان المعدن الجميل يشكل، في حد ذاته، علامة ثروة؛ كما كان بريقه المطمور يشير بما فيه الكفاية الى أنه حضور خفي وبصمة مرئية لسائر ثروات العالم. لهذا السبب كان له سعر؛ ولأجله أيضاً، كان يتخذ مقياساً لسائر الأسعار؛ لأجله أخيراً، أمكن مبادلته بأي

شيء ذي سعر. فقد كان أثمن الأشياء على الإطلاق. وتسند هذه الصفات الثلاث في القرن السابع عشر للنقود، غير أنها لم تعد تعتبر كما لو كانت، ثلاثتها تقوم على الأولى (أي في كونها ذات سعر)، بل على الثالثة (أي كونها تتبادل مع ما له سعر). فبينما كان عصر النهضة يقيم وظيفتي المعدن المسكوك (كمقياس وبديل) على أولية سمته الذاتية (أي كونه ثميناً)، نجد أن القرن السابع عشر يقلب ميزان التحليل؛ فهو يعتبر وظيفة التبادل أساس السمتين الأخريين (حينئذ تغدو قدرتها على أن تكون مقياساً ومقدرتها على أن تكون ذات ثمن، صفتين تنحدران من تلك الوظيفة).

جاء هذا الانقلاب، كنتيجة لعدة أفكار وممارسات عرفت انتشارها طيلة القرن السابع عشر (من سيبيون دوغرامون (Seipion de Grammont) حتى نيقولا بربون (Nicolas Barbon). وعرفت باسم واحد تقريباً هو «المركنتيلية». ولقد جرت العادة على اعتبار هذه الأخيرة مذهباً يؤمن بأهمية النقود إيماناً مطلقاً، يقوم على الدمج المنهجي (أو التعسفي) بين الثروات وأنواع النقود، لكن الحقيقة أن المركنتيلية لا تخلط بينهما كما لا تعتبرها أمراً واحداً، بل تقيم بينهما علاقة إفصاح منعكسس ومتبادل، تكون بموجبها النقود أداة لتمثيل وتحليل الثروات، كما تكون بحسبها الثروات مضموناً تمثيلياً للنقود. ومثلما انحلت الصورة الدائرية القديمة للتشابهات والعلامات تنتشر ثانية وفقاً لمستويين مقترنين هما التمثيل والأدلة، كذلك انحلت، في الفترة المركنتيلية، دائرة «ما هو ثمين» لتتخذ الثروات شكل موضوعات الحاجات والرغبات؛ ثم تتجزأ وينوب بعضها عن الآخر بفضل مجموعة من النقود المسكوكة التي تدل عليها؛ كما تتخذ العلاقات المتبادلة بين النقد والثروة شكل تداول ومبادلات. واذا كان الكثيرون قد ذهب بهم الاعتقاد الى أن المركنتيلية تخلط بين الثروة والنقد، فإن مدد ذلك لا ريب، هو أن النقد بإمكانه وحده تمثيل كل ثروة ممكنة؛ ما دام هو الأداة الشمولية والعامة للتحليل والتمثيل، وما دام يغطي بكيفية كلية مجموع ميدانه. ما من ثروة الا وتقبل أن تقدر نقداً؛ مما يجعلها تروج وتتداول. بنفس النحو الذي كان به أي كائن طبيعي قابلاً لأن يعرف بسمة ما تخصه، ولأن يندرج ضمن قائمة تصنيفية؛ وكان به أي فرد قابلاً لأن يسمى باسم، ويدخل في لغة بينة؛ وكان به أي تمثيل قابلاً لأن يكون مدلولاً، ولأجل معرفته، أن يندرج ضمن منظومة تماثلات وفوارق.

غير أنَّ كل هذا يتطلب منا أن نفحصه عن قرب. من بين سائر الأشياء، ما هي تلك التي ستعتبرها المركنتيلية «ثروات»؟ إنها تلك التي من حيث هي قابلة للتمثيل، تعتبر أيضاً موضوعات الرغبة. أي تلك التي تطبعها «الضرورة أو المنفعة أو اللذة أو الندرة»[11]. لكن هل في وسعنا أن نقول إنَّ المعادن التي بها تضرب القطع المعدنية (ولا يتعلق الأمر هنا بالنقد النحاسي أو البرونزوي الذي لا يعتبر في بعض البلاد سوى تكملة، بل بتلك القطع المستعملة في التجارة الخارجية) تدخل في عداد الثروات؟ فمن حيث المنفعة، نلاحظ أن الذهب والفضة منفعتهما قليلة «أي في حدود ما يصلح لنفقة البيت»؛ ورغم ندرتهما، فإن وفرتهما تفوق بكثير ما هو ضروري لتلك الاستعمالات. واذا كان البشر في بحث دؤوب عنهما، وكانوا يحصلون دوماً على حاجتهم منهما، واذا كانوا ينقبون عنهما في باطن الأرض ويتحاربون تسابقاً إليهما، فلأن ضرب النقود منهما حوَّلهما الى معدنين نافعين ونادرين، وهما

صفتان لا يتصفان بهما خارج ما ذكر. «لا تدين النقود بقيمتها للمادة التي تحتوي عليها، بل لشكلها الذي هو صورة أو علامة يضعها الأمير عليها»[12]. فالذهب كان ثميناً لأنه نقود، وليس العكس، ونجم عن ذلك تواً أن انقلبت العلاقة الوطيدة التي تصورها القرن السادس عشر: إذ أصبحت النقود (وكذا المعدن الذي ضربت منه) تكتسب قيمتها ووظيفتها الخالصة من الدليل. وهو أمر تترتب عنه نتيجتان اثنتان: أولاهما أن قيمة الأشياء لم تعد تتحدد بالمعدن، بل هي قيمة قائمة بالذات، لا حاجة للبحث عن أساسها في النقود، انطلاقاً من مقاييس المنفعة واللذة أو الندرة؛ فالأشياء، تحصل على قيمتها؛ نتيجة ارتباط بعضها ببعض، والمعدن يسمح فقط بتمثيل تلك القيمة، مثلما يمثل اسم ما صورة أو فكرة من الأفكار ولا ينشئها: «ليس الذهب سوى الدليل والأداة المعتمدة لإبراز قيمة الأشياء؛ أما التقدير الحقيقي لهذه الأخيرة، فيجد مصدره في الأحكام الإنسانية، أو في تلك الملكة التي تدعى ملكة تقديرية»[13]. الثروات ثروات، لأننا نقدر لها ثمناً، مثلما تكون أفكارنا أفكاراً لأننا نتمثلها. أما الدلائل النقدية أو اللغوية فهي زيادة فضل عليها.

لكن ما الذي جعل الذهب والفضة اللذين لا يكادان يعتبران في حد ذاتهما ثروة، يحصلان على تلك القوة الدالة؟ فقد كان من الممكن، لا محالة، استعمال مادة أخرى «مهما بلغت وضاعتها ودناءتها»[14] لذات الغرض. فالنحاس الذي لا زال يعتبر عند أغلب الأمم مادة رخيصة، لا يغدو ثميناً إلا في الوقت الذي يتحول فيه الى نقود[15]. لكن الناس عموماً يتعاملون مع الذهب والفضة كما لو كانا ينطويان في حد ذاتهما على «كمال يخصهما وحدهما». وهو كمال لا يرجع الى سعرهما، بل الى قدرتهما الواسعة على التمثيل. فهما صلبان: لا يتغيران ولا يعرفان التبدل والتحول؛ بالإمكان قسمتهما الى أجزاء صغيرة؛ وبمقدورهما استجماع وزن ثقيل داخل حجم ضئيل؛ سهلا التناول؛ يمكن ثقبهما بدون صعوبة. كل هذا يجعل منهما أداة مفضّلة لتمثيل سائر الثروات الأخرى ولتكون معياراً دقيقاً لها. بهذه الكيفية تم تحديد علاقة النقد بالثروات. وهي علاقة اعتباطية لا سيما وأن ليست القيمة الذاتية للمعدن هي التي تمنح الأشياء سعرها. فبالامكان أن يتخذ أي موضوع لا ثمن له كنقد؛ شريطة أن تتوافر فيه صفات تخص التمثيل وقدرات على التحليل تمكنه من عقد علاقات مساواة واختلاف. يبدو إذن أن اعتماد الذهب والفضة يستند إلى أساس معين. فالنقد، كما يؤكد ذلك **بوترو** «جزء من المادة منحته السلطات العامة وزناً وقيمة معينة ليكون مقياساً يحدد به سعر سائر الأشياء الأخرى، في التجارة»[16]. لقد حررت «المركنتيلية» النقد من مسلمة الأساس المعدني للقيمة - أي «من جنون أولئك الذين ينظرون الى الفضة على أنها سلعة كباقي السلع الأخرى»[17]، كما أقامت بينه وبين الثروة علاقة تمثيل وتحليل دقيقة. يقول **بربون** (Barbon) «إن ما نوليه عناية، في النقد، ليس بالذات مقدار الفضة التي يحتوي عليها، بل كونه رائجاً»[18].

نكون مجحفين في حق ما اصطلح على تسميته «مركنتيلية» مرتين: عندما نعيب عليها أمراً ما فتئت هي نفسها تنتقده (ألا وهو القيمة الذاتية للمعدن كمبدأ للثروة)، وحينما نتهمها بالوقوع في جملة من التناقضات المباشرة التي يمكن الوقوف عليها عن طريق التساؤلات التالية: ألَمْ تحدّد المركنتيلية النقد في وظيفته كمجرد دليل، في الوقت الذي كانت تطالب فيه بتراكمه كما لو كان سلعة؟ ألَمْ تقرّ بأهمية التقلبات الكمية للنقود العينية، منكرة في الوقت

نفسه أثرها على الأسعار؟ ألَمْ تكن تنادي بالحمائية في وقت كانت تعتبر فيه المبادلة هي أساس آلية نمو الثروات؟ الواقع أن هذه التناقضات وألوان الارتباك لا تكون كذلك، إلا إذا حاسبنا المركنتيلية انطلاقاً من استدلال نكرهها فيه على اختيار أحد أمرين: أما النقد كسلعة أو النقد كدليل، وهو استدلال ليس له معنى في السياق المركنتيلي. فبالنسبة للفكر الكلاسيكي الناشىء، النقد هو ما يسمح بتمثيل الثروات. ولولاه لبقيت هذه الأخيرة ساكنة لا حراك فيها، ولا نفع منها، بل تبدو كما لو كانت عديمة الحياة؛ وهذا يعني أن الذهب والفضة هما اللذان يخلقان كل ما من شأنه أن يجلب جشع الإنسان وطمعه. وحتى يقوما بدور التمثيل ذاك، على النقد أن يستوفي خصائص (فيزيائية وليست اقتصادية) تجعله قادراً على تأدية مهمته، وبالتالي ثميناً. فالنقد بصفته دليلاً شمولياً، يغدو سلعة نادرة وموزعة على نحو متفاوت: «في السعر والقيمة الممنوحين لأي نقد، تكمن جودته الذاتية الحقيقية»[19]. ومثلما أن على الأدلة، داخل نظام التمثيلات، أن تنوب عن هذه الأخيرة وتحللها فتغدو هي الأخرى تمثيلات، كذلك النقد، ليس بإمكانه أن يدل على الثروات، ما لم يغد هو ذاته ثروة؛ لكنه يغدو ثروة، لأنه دليل؛ بينما التمثيل يتعين عليه أول الأمر أن يُمَثَّل ليغدو بعد ذلك دليلاً.

من هنا كانت التناقضات المظهرية بين مبادىء التراكم وقواعد الرواج والتداول. ففي وقت ما من الأوقات، يصبح عدد الأنواع الموجودة محصوراً؛ بل إن **كولبير** كان يرى أنه رغم استغلال المناجم ورغم المعدن الأميركي فإن «مقدار الفضة الرائج في أوروبا ثابت». والحال إننا نحتاج الى هذه الفضة من أجل تمثيل الثروات، أي جلبها واظهارها باستيرادها من الخارج أو بصناعتها في عين المكان؛ نحتاج اليها كذلك قصد مداولة الثروات بين الناس في عمليات المبادلة. تدعو الحاجة إذن الى استيراد المعدن بأخذه من الدول المجاورة: «لا توجد سوى التجارة وحدها وسائر ما يتعلق بها مما له دور في سيرها»[20]. لذا يتعين على التشريع أن يحرص على أمْرَين: «تحريم تحويل المعدن الى الخارج أو استخدامه لأغراض أخرى خارج ضرب النقود؛ وتحديد الحقوق الجمركية تحديداً يسمح للميزان التجاري بأن يبقى على مر الأيام إيجابياً، وتشجيع استيراد السلع الخام، والعمل ما أمكن على منع استيرادِ المواد المصنعة، وتصدير المنتوجات الصناعية بدل تصدير المواد الغذائية ذاتها التي يؤدي اختفاؤها الى المجاعة وغلاء المعيشة»[21]. والحال إن المعدن المتراكم ليس مآله التكدس أو الركود؛ فهو لا يستغل إلا من أجل أن يتداول بالمبادلة. وكما يقول **بيشي** (Becher): كل ما هو مصاريف بالنسبة لأحد الشركاء، يعتبر مداخيل بالنسبة للشريك الآخر[22]، وقد كان **طومسن من** (Th. Mun) يماثل النقد بالثروة[23]. ذلك أنَّ الفضة لا تغدو ثروة إلا بقدر ما تقوم بتأدية وظيفتها التمثيلية: أي في الوقت الذي تقوم فيه مقام السلع وتحل محلها، وتفسح أمامها المجال للرواج أو الكساد؛ حينما تتيح الفرصة، للمواد الخام، كي تغدو مواد قابلة للاستهلاك؛ عندما تقدم كأجر عن العمل. لا مبرر إذن للتخوف من أن يؤدي تراكم الفضة في دولة ما من الدول الى ارتفاع الأسعار؛ لذا فإن المبدأ الذي وضعه بودان، والقائل بأن الغلاء الفاحش الذي عرفته الأسعار في القرن السادس عشر، سببه تدفق الذهب الأميركي، مبدأ لا أساس له من الصحة؛ فإذا كان صحيحاً أن تكاثر النقد يؤدي الى ارتفاع الأسعار، فإنه ينعش التجارة وينشط الصناعة؛ وبمقدار ازدياد كمية الثروات، يزداد عدد العناصر التي

تنقسم اليهـا الأنواع. فـارتفاع الأسعـار أمر لا ينبغي التخـوف منه: بـل العكس، فبعـد أن تكاثرت المواد الثمينة، وبعد أن صار البرجوازيون يرتدون، حسب تعبير **سيبيـون دوغرامـون** «الجلد الصقيل والمخمل»، لم تعرف قيمة الأشياء، حتى تلك النادرة منها، سوى الانخفـاض بالمقارنة مع مجموع الأشياء الأخرى؛ كذلك تفقد كل قطعة معدنية قيمتها بالمقارنة مع القـطع الأخرى، كلما ازداد عدد الأنواع المتداولة والرائجة[24].

مصدر العلاقات التي تجمع الـثروة بالنقـود، صار إذن هـو التداول والمبـادلة، ولم يعـد هو «نفاسة» المعـدن وكونـه ثميناً. فعنـدما تـروج الأموال (وهـو أمر يتم بـواسطة النقـد) تتكاثـر الثروات وتنمو؛ وعندما يزداد عدد الأنواع، بفعل رواجها ونتيجة كـون الموازين في صـالحها، يصير بالمستطاع جلب سلع جديدة والإكثار من المـزارع والمصانـع. يتعين علينـا إذن أن نقول مع **هورنيك** (Horneck): إن الذهب والفضة «بمثابـة الدم الـذي يجري في عـروقنا والعصب المحرك لقوتنا». «وهما وسيلتان لا مندوحة للنشاط البشري ولوجودنـا عنهما»[25]. هنـا نصادف الاستعارة القديمـة التي تشبه أهميـة النقود بـالنسبة للمجتمـع، بأهميـة الدم للجسم[26]. بينما الأنواع، ليس لها، حسب رأي **دفـانزاتي**، أي دور عـدا تلبية حـاجات مختلف فئـات الأمة. الآن وقـد صار النقـد والثروة مشـدودين معاً الى فضـاء المبـادلات والـرواج، صـار في وسـع المركنتيلية أن ترتب تحليلها وفق النمـوذج الذي اقـترحه هـارفي (Harvey) قبل ذلـك بقليل؛ فحسب **هوبز** (Hobbes)[27]، الدورة الوريدية النقدية، هي دورة المكوس والضرائب المترتبـة على السلع المنقولـة أو المشتراة أو المبيعـة، والتي هي نقود يبتلعهـا قلب الرجـل ـ التنين، أي تذهب الى خزينة الدولة. وهناك يحصل المعدن على «المبدأ الحيوي»: ذلك أن بإمكان الـدولة أن تذيبه أو أن تروجه من جديد. لكن قوته، هي وحدها التي تمنحـه قيمته؛ وبتـوزيعه عـلى الخواص (في صورة أجور ومرتبات أو نفقات على مشتريات الدولـة من لوازمهـا)، سينشط في الدورة الثانية، أي الدورة الشريانية، وهي المبادلات والصنائـع والزراعـات. هكذا صـارت الـدورة، مقولـة من المقولات الأسـاسية في التحليـل: لكن استعادة النمـوذج الفيزيـولـوجي واتخاذه قدوة، لم يغد ممكناً إلا بعد انفتاح عميق لفضاء مشترك بين النقد والأدلـة، والثروات والتمثيلات. والاستعارة المجازية التي ترددت بكثرة في الغـرب، والقائمـة على تشبيـه المدينـة بالجسم، لم تكتسب قوتها الخيالية، في القرن السابع عشر، إلا عـلى أرضية ضرورات حفـرية أكثر جوهرية.

ومن خلال التجربة المركنتيلية، تكون ميدان الثروات، بذات الكيفية التي تكون بها ميدان التمثيلات. واذا كنا قد لاحظنـا أن بمستطاع هـذه الأخيرة أن تمثـل ذاتها بنفسهـا: وأن تتسع لفضاء تنحل فيه، وتنشىء من عناصرها الخاصة بدائل تسمح، في ذات الوقت، ببناء منظومة دلائل وجدول للتماثلات والفوارق، فإن الثروات قادرة هي الأخرى على أن تتبادل؛ وعلى أن تنحل الى أجزاء تسمح بظهور علاقات التساوي أو عدم التساوي؛ وعلى أن يدل بعضها على الآخر بواسطة عناصر الثروات، والتي هي عناصر تقبل المقارنة على وجـه أكمل، إنها المعـادن الثمينة. ومثلما أن عالم التمثيل، عالم تملؤه تمثيـلات من الدرجـة الثانيـة تمثله، وهذه بـدورها تمثلها أخرى، وهكذا يتسلسل الأمر، كذلـك كل ثـروات العالم، يـرتبط بعضها ببعض، من حيث إنها تنتمي جميعاً لمنظومة مبادلة. وبين تمثيل وآخر، ليس ثمة فعل دلالـة قائم الـذات،

بل لا توجد سوى إمكانية واسعة للمبادلة. وكيفما كانت المحددات والنتائج الاقتصادية المركنتيلية، فإن البحث في مستوى **الإبستيمية** التي أفرزت هته الأخيرة، يجعلها تظهر لنا كمجهود متأن وطويل يرمي الى إعطاء التفكير في الأسعار والنقد وجهة تقوده الى تحليل التمثيلات. لقد تمخضت عن ميلاد ميدان «للثروات» وثيق الصلة والارتباط بميدان آخر دشنه التاريخ الطبيعي في نفس الفترة، على وجه التقريب، وبميدان ثالث كذلك عرف بدايته مع النحو العام. لكن، إذا كان هذان الميدانان الأخيران حققا طفرة مباغتة (حيث انبثق فجأة مع نحاة «بور رويال» نمط وجود معين للغة، كما ظهر تقريباً بنفس الكيفية المباغتة على يد **جونصطون** و **تورنفور** نمط معين للكائنات الطبيعية)، فإن نمط وجود النقد والثروة، كان يعاني من جراء ارتباطه الوثيق بممارسة بعينها وبجملة من المؤسسات، من بعض أعراض اللزوجة التاريخية التي تقاوم التغير مقاومة أشد. لذا لم تكن الكائنات الطبيعية واللغة في حاجة الى جهد مماثل للجهد المركنتيلي ذي النفس الطويل، من أجل ولوج ميدان التمثيل والانصياع لقوانينه، والحصول منه على أدلته ومبادىء نظامه.

١٧ ـ الرهن والسعر

تبلورت النظرية الكلاسيكية في النقد والأسعار، من خلال تجارب تاريخية نعرفها جيداً. أولاها، رشم النقود بأدلة، وهو أمر شرع فيه باكراً في أوروبا في القرن السابع عشر؛ هل علينا أن نعتبر ما أشار اليه **كولبير**، ولو بكيفية هامشية وتلميحية، من أن كمية المعدن ثابتة في أوروبا، وأن الواردات الأميركية يمكن إهمالها، على أنه وعي أولي بذلك؟ على أي حال، أكدت التجارب في نهاية القرن أن المعدن المُحَوَّل الى نقود، نادر جداً: فقد تقلصت التجارة وانخفضت الأسعار، وصارت ثمة صعوبات في تسديد الديون، وازدادت الريوع والضرائب، وانخفضت قيمة الأرض. وكان هذا سبباً لما شهدته فرنسا من سلسلة تخفيضات متتالية في قيمة العملة طيلة الخمس عشرة سنة الأولى من القرن الثامن عشر، من أجل الزيادة في عدد النقود العينية المتداولة؛ وقد تم «تخفيض» هذا العدد احدى عشرة مرة (رفع قيمة العملة)، بين فاتح كانون الأول سنة 1713 وفاتح أيلول 1715م. وكانت الغاية من ذلك، رغم أنه كلل بالفشل، إعادة ترويج المعدن الذي تعرض للإخفاء؛ كما اتخذت سلسلة من الإجراءات الهادفة الى تخفيض نسبة الريوع وتخفيض الرأسمال الاسمي Le capital nominal؛ وظهرت أوراق مالية سنة 1701 ستستبدل بعد ذلك بقليل، بريوع الدولة. ومن بين النتائج العديدة، أتاحت تجربة **لو** (Law) إعادة توزيع المعادن، والزيادة في الأسعار ورفع قيمة الأرض، وإنعاش التجارة. كما أن مراسيم كانون الثاني وأيار لعام 1726، سنت قانون عملة نقدية معدنية قارة، بالنسبة للقرن الثامن عشر بأكمله: إذ أمرت بضرب قطعة ذهبية بقيت قيمتها تساوي حتى الثورة الفرنسية، أربعاً وعشرين ليرة قديمة من تلك التي سُكَّت في مدينة «تور».

لقد جرى العرف باعتبار هذه التجارب في سياقها النظري وضمن النقاشات التي ترتبت عنها، على أنها مواجهة بين أنصار نظرية النقد ـ الدليل وأنظار نظرية النقد ـ السلعة. فيحشر بطبيعة الحال، **لو** مع **طيراصن** (Terrasson)[28] و **ديطو**[29] (Dutot) و **مونتسكيو**[30] و **لوشوفاليي دوجوكور** (Le Chavalier de Jaucourt)[31] في جانب، وفي الجانب المواجه له،

يحشر في صف **باري ديفرني** (Paris-Duverney)[32]، **لوشانصلي داغصو** (Le Chancelier d'Aguesseau)[33] و **كوندياك** (Condillac) و **ديصتوت** (Destutt)؛ وبين أولئك وهؤلاء، يوضع **مولن** (Melon)[34] و «**غراصلان**»[35] كما لو كانا يوجدان في طريق وسط. حقاً، ربما يكون من الأهمية بمكان، تقديم كشف دقيق ومفصل للآراء، وتحديد كيفية انتشارها وتوزيعها داخل مختلف الفئات الاجتماعية. لكن لو نقبنا في المعرفة التي سمحت بإمكان ظهور المدرستين معاً في ذات الوقت، لأدركنا أن التعارض بينهما سطحي ومظهري؛ وحتى اذا ما كان تعارضاً ضرورياً، فإنه يستند مع ذلك الى تربة واحدة تسمح في نقطة معينة من نقاطها بتشعب وتفرع اختيارات حتمية تلزم عنها.

هذه التربة الواحدة، هي التي تحدد النقد كرهن. وهو تحديد نصادفه لدى **لوك**، وقبله بقليل، لدى **فوغان** (Vaughan)[36]؛ ثم لدى **مولن** الذي يرى أن «الذهب والفضة، عرفاً واصطلاحاً، هما الرهن، العوض، أو المقياس الوحيد الذي يقيم سائر الأشياء التي يستخدمها البشر»[37]، ولدى **ديطو** (Dutot) الذي يعتقد أن «ثروات الائتمان أو الرأي، ليست سوى ثروات تمثيلية كالذهب والفضة والبرونز والنحاس»[38]. ولدى **فوربوني** (Fortbonnais) الذي أكد أن «أهم نقطة» في الثروات الاصطلاحية، تكمن «في الضمان الذي يخول لمالكي النقود والسلع الغذائية مبادلة هذه بنلك، وتلك بهذه وقتما شاؤوا. . . حسب مقتضيات التعامل»[39]. فالقول بأن النقد رهن، يعني أنه ليس شيئاً آخر أكثر من كونه تعويضاً ائتمانياً تم التواضع عليه من طرف الجميع ـ فهو بالتالي مجرد وهم؛ لكنه قول يعني كذلك أن النقد ينقلب الى ضد ما من أجله تم تصوره؛ ما دام هو نفسه، يغدو قابلاً لأن يبدل بنفس الكميَّة من السلعة، أو بما يعادلها. وبمستطاع النقد دائماً أن يعيد الى ملكية صاحبه ما به تم استبداله قبل حين، بذات الكيفية التي يمكن بها لدليل ما، في التمثيل، أن ينقل الى الفكر ما يمثله. إن النقد، ذاكرة قوية، تمثيل يتضاعف، تبادل مرجأ. والتجارة التي يكون أساس تعاملها هو النقد، هي، حسب قول **لوطرون** (Le Trosne): اكتمال من حيث إنها «تجارة ناقصة»، فعل ينقصه لمدة ما، ما يعوضه، عملية في منتصفها تعد وتبشر منتظرة التبادل المعاكس، الذي ينقلب بفضله الرهن ثانية ليتحول من جديد الى مضمون فعلي.

لكن كيف يكون بوسع الرهن النقدي أن يقدم هذا الضمان؟ كيف يفلت من ورطة الاختيار بين الدليل بدون قيمة، أو السلعة الشبيهة بالسلع الأخرى؟ هنا تكمن النقطة التي خرج فيها التحليل الكلاسيكي للنقد عما كان مألوفاً، ـ ألا وهي الاختيار الذي كان وراء ظهور مناوئين لأفكار **لو**. ذلك أن بالإمكان تمثيل أن ما يضمن العملية التي تؤمن النقد، هو القيمة التجارية للمادة التي ضرب منها؛ أو العكس، أي تمثيل أن ما يضمنها هو سلعة أخرى لا علاقة لها به، لكن صلتها به صلة وثيقة يقررها الإجماع العام أو إرادة الأمير. هذا الحل الثاني هو الذي ارتضاه **لو**، بسبب ندرة المعدن وتقلب قيمته في السوق. فهو يرى أن في الامكان تداول نقود ورقية تضمنها الملكية العقارية: لا يتعلق الأمر إذن إلا بإصدار «أوراق مرهونة على الأراضي تنقضي بتسديدات سنوية. . .، وبفعل القيمة التي تجسدها، ستنتشر هذه الأوراق وتتداول، كما ينتشر ويتداول النقد المسكوك»[40]. والمعروف أن **لو** اضطر الى التخلي عن هذه التقنية في تجربته الفرنسية ولجأ الى ضمان رهن النقد بفضل شركة تجارية. ولم

يؤثر فشل المشروع في شيء، على نظريـة النقد ـ المرهون التي سمحت بـإمكانـه كما سمحت كذلك بامكان كل تفكير في النقد حتى ولو كان معارضـاً لمفاهيم لـو. وعندمـا تم وضع عملة معدنية قارة سنة 1726، سيتحول البحث عن الرهن الى المادة ذاتها التي ضربت منهـا العملة. وصار ما يضمن للنقد قابليته للمبادلة، قيمة المعدن التجارية؛ وسينتقد تيرغو (Turgot)، لـو (Law)، آخذاً عليه اعتقاده أن «القطعة النقدية ليست سوى ثروة دليل، أسـاس مصداقيتهـا ما يضعه عليها الأمير من علامة، لا يكون الهدف منها سوى إبراز وزنها وعيار معدنها. . .

فالفضة إذن، من حيث هي سلعـة، لا تمثل دليـلاً، بل هي المعيـار المشترك لسـائر السلع الأخرى. . . والذهب يستمد سعره من ندرته، وبـدلاً من أن يكون في استخـدامه كسلعـة، واتخاذه معياراً، في آن واحد، ضرراً عليه، فإنهما يدعمان بالعكس سعره ويحافـظان عليه»[41]. هكذا، لم يواجه لو وأنصاره، عصرهـم كرواد نابغين ـ أو متهورين ـ أصحاب نـظرية جـديدة للنقود الائتمانية. بل إنهم لم يخرجوا عن نفس الأفق الـذي كان يفكـر منه خصـومهم، لأنهم حينما عرفـوا النقد كـرهن، لم يغادروا ذلـك الأفق، وإنما اعتقـدوا أن الأساس سيصبـح أكثر ضـماناً (أكـثر وفرة واستقـراراً في الوقت ذاتـه) عن طـريق سلعـة لا تكـون من جنس العملة النقدية ذاتها؛ أما خصـومهم، فيرون أن ذلـك الأساس سيكـون أضمن بكثير (وأكـثر ثباتـاً، وأقـل عرضـة للمضاربـات) عن طـريق المـادة المعـدنيـة التي ضربت منهـا العملة النقـديـة. فالتعارض بين لو ومنتقديه، تعارض لا يتعلق سوى بالمسافة الفاصلة بـين الراهن والمـرهون. ففي الحالة الأولى، يبقى النقد، في حد ذاته، وبمعزل عن كل قيمة تجارية، والمؤمن مـع ذلك بقيمـة أجنبية عنـه، هو «مـا به» تتم مبـادلة السلع[42]؛ أمـا في الحالـة الثانيـة، فيبقى النقد، بوصفه يملك قيمته في ذاته، «ما به» وفي الوقت ذاته «ما من أجله» تتم مبادلـة الثروات. لكن وفي الحالتين معاً، أي بالنسبة لأنصار لو وخصومه على السواء، يبقى النقد ما يسمح بتحـديد سعر الأشياء بواسطة علاقة تناسب ما مع الثروات، وقدرة معينة على مداولتها وترويجها.

فالنقد بوصفه رهناً يعين ثروة ما (حاضرة أو غير حـاضرة): ويحدد سعـرها. لكن العـلاقة التي تجمع النقد بالسلع، أي منظومة الأسعار، تتغير منذ اللحظة التي يطرأ فيها تحول مـا على كمية النقد أو وفـرة السلع. فإذا كـانت كمية النقـد قليلة بالنسبة لكمية الـثروات، ازدادت قيمته وانخفضت الأسعار. أما اذا ازدادت كميته وصارت وافرة بالمقارنـة مع كميـة الثروات، نقصت قيمتـه وارتفعت الأسعار. فقـدرة النقد عـلى التمثيل والتحليـل تتغير بتغـير كميته من جهة، وكمية الثروات من جهة أخـرى: ولن تتمتع بـالاستقرار إلا اذا استقـرت الكميتان أو تغيرتا معاً بنفس النسبية.

لم يكن «مبتكـر» هـذا «القـانـون الكمي» هـو لـوك. فقـد سبق أن انتبـه كـل من بـودان و دافنـزاتي في القرن السـادس عشر، الى أن تزايـد مقدار العملة المعـدنية الـرائجة يؤدي الى ارتفاع ثمن السلع؛ غير انهما اعتبرا هذه العملية كما لو كانت ذات صلة بانخفاض ذاتي يخص قيمـة المعدن. وفي نهايـة القرن السـابع عشر، نـظر الى ذات العملية انـطلاقـاً من الـوظيفـة التمثيلية للنقد، «ثمة تناسب بـين كمية النقـد ومجموع التجـارة». إذ كلما تكاثـر المعدن، إلا وحصلت كـل سلعة مـوجودة، نـوعاً مـا، على عنـاصر تمثيلية أكـثر؛ وكلما كثرت السلع، إلا

وصارت كل وحدة معدنية، نوعاً ما، أكثر ضماناً وقوة. ويكفي لتتأكد هذه الظاهرة وتبدو جلية للعيان، اتخاذ أية مادة غذائية كمرجع قار وثابت. يقول لوك: «لو اتخذنا من القمح مقياساً ثابتاً، للاحظنا أن الفضة تعرضت قيمتها لنفس التقلبات التي عرفتها باقي السلع... والسبب في ذلك ظاهر. فمنذ اكتشاف جزر الهند، صارت كمية الفضة في العالم عشر مرات أكثر مما كانت عليه؛ كما صارت قيمتها تساوي تسعة أعشار ما كانت تساويه، أي أن على المرء أن يدفع عشر مرات ما كان يدفعه قبل مئتي عام لشراء نفس المقدار من السلع[43]. فالانخفاض المذكور، الذي أصاب قيمة المعدن، لم يصب صفة ما ثمينة فيه تخصه وحده، بل أصاب قوته العامة على التمثيل. لذا يتعين النظر الى النقود والثروات ككتلتين توأمتين تتناسبان فيما بينهما حتماً؛ «مثلما يتناسب مجموع الواحدة منهما مع مجموع الأخرى، يتناسب كذلك جزء الوحدة منهما مع جزء الأخرى... ولو لم تكن ثمة سوى سلعة قابلة للتجزيء، كالذهب، فإن نصف هذه السلعة سيكون مطابقاً لنصف مجموع الطرف الآخر»[44]. وعلى افتراض أنه لم يوجد في العالم سوى ثروة واحدة، فإنها ستمثل بذهب العالم كله؛ والعكس كذلك، لو لم يكن البشر جميعاً يملكون سوى قطعة نقدية واحدة، لكان عليهم أن يقسموها الى أجزاء بسيطة كي توافق سائر الثروات المتولدة من الطبيعة، أو التي يصنعونها بأيديهم. انطلاقاً من هذه الوضعية ـ الحد، لو أخذت الفضة تتدفق ـ مع بقاء كمية المواد الغذائية ثابتة «لانخفضت قيمة كل جزء من النقد بنفس المقدار»؛ أما «لو أدخلت الصناعة والفنون والعلوم الى دائرة المبادلات مواد جديدة... فسيلزم عن ذلك تطبيق حصة من الأدلة الممثلة للقيم على القيمة الجديدة لتلك المنتوجات الجديدة؛ ولأن الحصة مقتطعة من مجموع التمثيلات، فإنها سوف تخفض من قيمتها النسبية، وترفع بذات المقدار قيمتها التمثيلية قصد مواجهة كثرة القيم التي هي ملزمة، بحسب وظيفتها، بأن تمثلها جميعاً، بالنسب التي توافقها»[45].

ليس ثمة إذن سعر عادل: ولا توجد بأية سلعة، مهما كانت، صفة ذاتية ما تشير الى مقدار النقد الذي يساويها. كما أن الثمن البخس، لا يعني ثمناً أكثر أو أقل صواباً من الثمن المرتفع. غير أن ثمة، مع ذلك، قواعد تتسم باليسر والملاءمة تسمح بتحديد مقدار النقد الذي يجمل تمثيل الثروات به. عموماً، ما من شيء يقبل المبادلة إلا ويلزم أن يكون له معادلة ـ «تسميته» ـ النقدية؛ وهو ما لا يمثل مانعاً في الأحوال التي تكون فيها النقود المعتمدة أوراقاً مالية (يطبع منها ويحرق بحسب حاجيات التبادل، كما يرى لو)؛ وهذا أمر محرج، بل ومتعذر حتى في حالة كون النقود معدنية. والحال أن نفس الوحدة النقدية الواحدة، تكتسب خلال رواجها قوة على تمثيل عدة أشياء؛ وبتداولها بين الناس، تغدو تارة أجراً مدفوعاً لشخص متعهد بشيء، وتارة أخرى أجرة لعامل لقاء عمله، وثالثة، مبلغاً مؤدى للتاجر مقابل مادة غذائية، أو لمزارع لقاء منتوج، أو حتى إيراد لمالك. وتستطيع ذات الكمية المعدنية على مر الأيام وحسب الأفراد الذين يحصلون عليها، أن تمثل عدة أشياء متساوية (موضوعاً ما، عملاً معيناً، كمية من القمح، جزءاً من الدخل)، ـ مثلما يملك الاسم المشترك القوة على تمثيل عدة أشياء، وتملك السمة التصنيفية القوة على تمثيل عدة أفراد من الكائنات، أو عدة أنواع أو عدة أجناس أو ما عدا ذلك. غير أن السمة اذا كانت لا تتصف بعمومية أكبر إلا حينما تغدو

أكثر بساطة، فإن النقد لا يمثل عدداً أكبر من الثروات إلا عندما يتداول بسرعة أكبر. فميدان انطباق السمة (أو ما صدقها) يتحدد بعدد الأنواع الذين تنسحب عليهم (أي يتحدد بالفضاء الذي تشغله داخل الجدول)؛ وسرعة رواج النقد تتحدد بعـدد الأيدي التي تتـداوله قبـل أن يعود الى نقطة انطلاقه، (لهذا السبب، يتخذ من القدر المدفـوع لزراعـة المحصول الفـلاحي منطلقاً، لأننا هنا أمام أطوار سنـوية يقينيـة يقيناً قـطعياً). نـلاحظ إذن أن المدلـول التصنيفي للسمة في الفضاء الساكن للجدول، تقابله سرعة الحركة النقدية خلال فترة زمنية معينة.

وهي سرعة ذات حدين: سرعة غير محدودة هي سرعة المبادلة المباشرة لا يلعب فيها النقد أي دور، وسرعة بطيئة للغاية حيث يكون لكل ثروة مقابلها النقدي. وبين هاتين النهـايتين، تـوجد سرعـات متغيرة تـوافقها كميـات من النقود تجعلهـا ممكنة. والحـال أن أطـوار الـرواج تحكمها سنوية المحاصيل: لذا انطلاقاً من هذه الأخيرة، واعتباراً لعدد الأفراد الذين يشكلون سكـان الدولـة، يمكن تحديـد كمية النقـد الضرورية والكـافية لأن تتـداول بين جميـع الناس وتمثل، في أبسط الأحوال، معيشـة أي واحد منهم. وفي هـذا ما يكفي لنـدرك أواصر الصلة التي تـوثقت في القرن الثـامن عشر، بين تحليـل التداول انـطلاقاً من المحـاصيل الـزراعيـة، ومشكـل النمو السكـاني وحساب الكميـة المثلى من النقـود. سؤال ذو ثلاثـة حدود يـطرح في صيغة معيارية: ذلك أن المشكل ليس هو معرفة الآليات التي تبعاً لها تروج النقـود أو تتعرض للركود، أو كيف تبذر أو تدخر (فمثل هذا الأسئلة لا تكون ممكنة إلا بالنسبة لاقتصـاد يطرح قضايا الإنتاج ورأس المال)، بل معرفة الكمية الضرورية من النقود التي لا بد منها كي يحدث الرواج، في بلد ما، بكيفية أسرع، وتتداولها أيد عديدة. لن تصبح الأسعار حينئـذ «صائبـة» في ذاتها، بل مضبوطة ضبطاً محكماً: أي أن أقسام المجموعة النقدية، ستحلل الثروات حسب مقياس لن يكون مفرطاً في الليونة ولا مفرطاً في الصرامة. سيكون «الجدول» جدولاً محكماً.

هذا التناسب الأمثل، لا يبقى كذلك لو تمثلنـا بلداً منعزلاً أو لا تجـارة خارجيـة له. فـإذا افترضنا دولة قادرة على أن تكفي نفسها بنفسها، فإن كمية النقد اللازم ترويجها، ترتبط بعـدة متغـيرات: كمية السلع التي تـدخل في منـظومة المبـادلات؛ كـما أن الحصـة غـير المـوزعـة أو المعوضة من قبل نظام المقايضة، ملزمة في وقت ما من رواجها أن تمثل بـواسطة النقـد؛ كمية المعدن التي بوسع الورق المالي أن يقوم مقـامها؛ وأخيـراً، إيقاع عمليـة الأداءات: فليس من الصدفة كما لاحظ «كنتيون» أن تؤدى أجور العمال لهم اسبـوعياً أو يـومياً، وأن تؤدى الـريوع سنوياً، أو عند نهاية كل فصل، على الأصح، مثلما جـرى العرف بـذلك[46]. ولأن قيم هـذه المتغيرات الأربعة تختص ببلد بعينه، يمكن تحديد الكمية المثلى للنقود المعـدنية. ولأجـل إجراء حساب من هذا القبيـل، انطلق كنتيـون من إنتاج الأرض، التي هي المصـدر المباشر أو غـير المباشر لسائر الثروات. وهو إنتاج ينقسم الى ثلاثة مداخيل بيد المزارع: دخل مؤدى للملاك؛ دخل يستعمل في نفقة المزارع والرجال والخيول؛ وأخيراً «دخل ثالث يحتفظ به لنفسه ليستفيد منه في مشروعه»[47]. إلا أنّ الدخل الأول وحده وقرابة نصف الدخل الثالث، يؤديـان نقداً؛ أما الباقي فيؤدى على شكل مقايضات مباشرة. وأخذاً بعـين الاعتبار أن نصف السكـان يقيم بالمدن وينفق مصاريف أبهظ من تلك التي ينفقها الفلاحون، يتبين لنا أن كمية النقود الرائجة تسـاوي ثلثي الإنتاج تقـريباً. واذا كـانت جميع الأداءات تؤدى عـلى الأقـل مـرة كـل سنـة،

فالحقيقة أن الدخل العقاري يسدد في كل فصل؛ لذا فإن كمية من النقود المساوية لسدس الإنتاج تكون كافية. يضاف الى هذا أن أكثر الأداءات تدفع بالأجر اليومي أو الأسبوعي؛ فكمية النقد الضرورية إذن هي بنسبة تسع الانتاج - أي ثلث دخل الملاكين[48].

لكن هذا الحساب لا يكون صائباً إلا شريطة أن نتخيل أمة منعزلة. والحال أن أغلب الدول ترتبط فيما بينها بعلاقات تجارية حيث تكون وسائل الدفع الوحيدة هي المقايضة، المعدن المقدر ثمنه بوزنه لا النقود ذات القيمة الاسمية، وأحياناً السندات البنكية. كما يمكن في هذه الحالة حساب كمية النقد النسبية التي يتعين ترويجها: لكن تقديراً من هذا النوع يلزمه ألا يتخذ الإنتاج العقاري قاعدة له ومرجعاً، بل أن يستند الى علاقة الأجور والأسعار بمثيلاتها المطبقة في البلاد الأخرى. ذلك أن البلد الذي تكون أسعاره مرتفعة نوعاً ما (نظراً لقلة كمية النقود) يتسرب إليه المال الأجنبي عن طريق المقتنيات الكثيرة: أي أن كمية المعدن تزداد. تغدو الدولة «غنية وقوية»؛ ويصير بإمكانها التوفر على أسطول وجيش، والقيام بغزوات والحصول على ثروات أضخم. وكمية النقود الرائجة تؤدي الى ارتفاع الأسعار، مع تمكين الخواص من الاقتناء من الخارج حيث الأسعار منخفضة؛ وشيئاً فشيئاً يختفي المعدن، وتفتقر الدولة ثانية. هذه هي الدورة التي يصفها لنا كنتيون، والتي يصوغها في مبدأ عام يقول: «إن وفرة المال التي بتزايدها تصنع قوة الدول، تقود هذه الأخيرة تدريجياً نحو الفاقة»[49].

ولا شك أن مثل هذه التقلبات لم تكن حتمية ولا مرد لها، لولا أن ثمة في نظام الأشياء ميلاً معكوساً يؤدي باستمرار الى الزيادة في إفقار الأمم الفقيرة والمزيد من ازدهار الأمم الغنية. ذلك أن حركات السكان تسير في اتجاه معاكس لاتجاه النقود العينية، فهذه الأخيرة تنتقل من الدول المزدهرة نحو المناطق ذات الأسعار المنخفضة؛ بينما ينجذب البشر الى الأجور العالية، أي نحو البلاد التي توجد بها النقود العينية بوفرة. فالميل الذي يطغى على البلاد الفقيرة إذن، هو تناقص السكان؛ تتدهور فيها الفلاحة والصناعة ويزداد البؤس. أما البلاد الغنية، فإن تدفق اليد العاملة عليها، يخولها، على العكس، استغلال ثروات جديدة يؤدي بيعها الى الزيادة في كمية المعدن الرائج[50]. لذا يسقط على كاهل السياسة أمر التوفيق بين هاتين الحركتين المتعاكستين: حركة السكان وحركة النقود العينية. ويلزم أن يزداد عدد السكان تدريجياً، ودون أن يتوقف، كي تستطيع المصانع الحصول دائماً على اليد العاملة بوفرة؛ عندئذ لن ترتفع الأجور بنسبة أسرع من نسبة ازدياد الثروات وزيادة الأسعار معها؛ كما أن الميزان التجاري سوف يعرف استقراراً: هنا نكتشف الأساس الذي تقوم عليه الأطروحات التي تؤكد على دور السكان في الاقتصاد[51]. كما يلزم من جهة أخرى، أن تبقى كمية النقود العينية دوماً في ارتفاع بطيء: فذلك هو السبيل الوحيد كي تقدر المنتوجات الفلاحية والصناعية حق قدرها، ولكي تكون الأجور كافية ولا يصير السكان بؤساء وسط ثروات هم منتجوها: من هنا ضرورة اتخاذ كافة الاجراءات من أجل انعاش التجارة الخارجية والمحافظة على ميزان تجاري ايجابي.

إنَّ ما يضمن التوازن ويمنع حدوث تقلبات عميقة في الغنى والفقر ليس هو وجود قانون أساسي مقرر بكيفية نهائية، بل التوفيق بين الحركتين توفيقاً طبيعياً ومنسجماً في آن واحد.

فالدولة تعرف الازدهار، لا حينها تصير نقودها وافرة بكثرة، أو تصبح أسعارها مرتفعة؛ بل حينها تكون نقودها في حالة زيادة ـ تتعين المحافظة على استمرارها أبداً ـ يصبح معها من الممكن دعم الأجور دون حاجة ما الى الزيادة في الأسعار: حينئذ يتزايد السكان تزايداً منتظماً، كما أن عملهم سيعطي ثماراً أكثر، والزيادة المتواصلة للنقود الموزعة (حسب قانون التمثيلية) بين ثروات ليست بالكثيرة، تجعل الأسعار لا ترتفع بالنظر الى تلك المطبقة في الخارج. «فبين تزايد كمية الذهب وارتفاع الأسعار فقط، يمكن لتزايد كمية الذهب والفضة أن يعود على الصناعة بالخير العميم. والأمة التي تتناقص نقودها العينية، تبقى بالمقارنة، الأمة الأكثر ضعفاً وبؤساً من الأمة التي لا تملك من النقود العينية أكثر منها، لكن نقودها تلك في حالة تزايد»[52]. هذا ما يفسر لنا النكبة المالية التي ابتليت بها اسبانيا: ذلك أن امتلاكها لمناجم، ساعد فعلاً على الزيادة الكمية في النقود العينية وكذا في الأسعار دون أن يترتب عن ذلك نمو مناسب في الصناعة والزراعة والسكان وشاءت الأقدار أن يغمر الذهب الأميركي بلاد أوروبا وأن يؤدي ويواجه الى أن يصبح ما به تشترى المواد الغذائية وتنمو به المعامل وتنتعش به المزارع، فبقيت اسبانيا تعيش في بؤس لم يسبق لها أن عرفت نظيراً له. أما إنكلترا، فإن جلبها للمعدن، كان دائماً بهدف إنعاش العمل، وليس من أجل استغلاله في كماليات السكان فقط، أي أنها استفادت منه في الزيادة في عدد عمالها ومنسوب منتوجاتها، قبل أية زيادة في الأسعار[53].

هذه التحليلات هامة لأنها تدخل مفهوم التقدم في مستوى الفاعلية البشرية. ولأنها كذلك تطبع مجموع الأدلة والتمثيلات بعلامة زمانية ترسم للتقدم شروط إمكانه. علامة لا نصادفها في أي جانب آخر من جوانب نظرية النظام. والحقيقة أن النقد، في تمثيل الفكر الكلاسيكي، لا يستطيع أن يمثل الثروات ما لم تتغير تلك الاستطاعة من الداخل، بفعل الزمن ـ كأن يزيد طور تلقائي من قدرتها على تمثيل الثروات، بعد أن يكون قد قلّل منها، أو أن تعمل سياسة ما بفضل جهود متضافرة على الحفاظ على ثبات تمثيليتها. في نظام التاريخ الطبيعي، كانت السمات (أي مجموع التشابهات التي تتخذ لتمثيل عدة أنواع وأجناس لتمييزها) تجد مكانها داخل الفضاء المتصل للطبيعة، والذي يتحول معها الى جدول تصنيفي؛ أي أن الزمن لم يكن يتدخل إلا كعنصر خارجي، يشوش اتصال أبسط الفوارق وينشرها في أماكن جغرافية مبعثرة. أما في نظام تحليل الثروات، فإنّ الزمن، على العكس من ذلك، يمت بصلة الى القانون الداخلي للتمثيلات، ويعتبر جزءاً لا يتجزأ منه؛ فهو يلازم باستمرار القوة التي بفضلها تملك الثروات القدرة على تمثيل وتحليل نفسها ضمن منظومة نقدية، كما يغير تلك القوة. فحيثما كان التاريخ الطبيعي يكتشف رحاب تماثلات تفصلها فوارق، يكتشف تحليل الثروات «تفاضلات»، ـ أي ميولاً نحو التزايد والتناقص.

كان من الضروري أن تظهر وظيفة الزمن تلك، منذ اللحظة التي تم فيها (كان ذلك عند نهاية القرن السابع عشر) تعريف النقد على أنه رهن ويشبه الائتمان: حينئذ غدت مدة الاعتماد وسرعة انتهاء أجله، وعدد الأيدي التي تتداوله خلال فترة زمنية معينة، متغيرات مميزة لقوته التمثيلية. غير أن كل ذلك لم يكن سوى نتيجة شكل من أشكال التفكير كان ينظر الى الدلالة النقدية في علاقتها بالثروة على أنها تمثل هذه الأخيرة، بكل ما يحمله هذا اللفظ

من معنى. وبالتالي نحن أمام ذات الأساس الحفري الذي سند من خلف، داخل تحليل الثروات، نظرية النقد ـ التمثيل، وداخل التاريخ الطبيعي، نظرية السمة ـ التمثيل. فالسمة تعين الكائنات بإبراز مكانها داخل محيطها المشابه؛ والسعر النقدي، يعين الثروات، إنما داخل حركة تزايدها أو تناقصها.

٧ ـ تكوّن القيمة

تتضمن نظرية النقد والتجارة جواباً عن السؤال: كيف يكون بوسع الأسعار أن تميز الأشياء، ضمن حركة المبادلات؟ كيف يستطيع النقد أن ينشىء بين الثروات نظام أدلة وتعيين؟ وتتضمن نظرية القيمة جواباً عن سؤال يلتقي وهذا السؤال الأخير، يستنطق في العمق وعمودياً، الرحاب الأفقية التي تتم فيها المبادلات بكيفية لامتناهية: لماذا ثمة أشياء يسعى البشر الى مبادلتها؟ لماذا تتفاوت قيمها؟ ولم كان بعضها رغم أنه لا يجدي نفعاً، ذا قيمة عالية، بينما بقي البعض الآخر منها رغم نفعه الضروري، عديم القيمة؟ لم يعد الأمر إذن، يتعلق بمعرفة الآليات التي تستطيع بحسبها الثروات أن تمثل بعضها البعض (بواسطة تلك الثروة التمثيلية الشاملة، ألا وهي المعدن النفيس)، بل بمعرفة لم كان على موضوعات الرغبة والحاجة أن تتمثل، وكيف تمنح قيمة ما لشيء بعينه ويتم التأكيد على أنه يساوي كذا أو كذا؟.

أن يكون لشيء ما قيمة، معناه بالنسبة للتفكير الكلاسيكي، أولاً أن يساوي شيئاً آخر، وأن يكون قابلاً لأن يقوم مقام ذلك الشيء في عملية مبادلة. إذا لم يبتكر النقد ولم تتحدد الأسعار وتتغير إلا لوجود هذه المبادلة. غير أن هذه الأخيرة ليست ظاهرة بسيطة إلا ظاهرياً. إذ الحقيقة أن التبادل في عملية المقايضة لا يتم إلا إذا اعترف كل طرف من الطرفين المتقايضين بقيمة ما لما يملكه الطرف الآخر. من جهة، يتعين أن تكون هذه الأشياء المتبادلة موجودة سلفاً، بقيمها الخاصة، بأيدي كل واحد من الطرفين، كي يتم تنازلها عنها وتتحول ملكيتها بينهما. ولكن من جهة ثانية، ما يستهلكه كل طرف من الطرفين في أكله وشرابه، كل ما هو محتاج اليه كي يستمر في البقاء، لا يعتبر ذا قيمة طالما لم يتنازل عنه؛ كما أن كل ما ليس بحاجة إليه، عديم القيمة، بدوره، ما لم يستعمله للحصول على شيء يحتاج اليه. بعبارة أخرى، كي يمثل شيء ما شيئاً آخر داخل عملية مبادلة، يلزم أن يوجد هذان الشيئان محملين بقيمة؛ ومع ذلك فالقيمة لا توجد إلا داخل التمثيل (الفعلي أو الممكن)، أي داخل المبادلة أو قابلية التبادل. يطرح هذا إمكان قراءتين متآنيتين: إحداهما تحلل القيمة داخل فعل المبادلة ذاته، في نقطة تلاقي الشيئين المتبادلين؛ والثانية تحللها كشيء سابق على المبادلة وكشرط أولي لحدوثها. تناسب القراءة الأولى تحليلاً يعتبر أن جوهر اللغة يكمن برمته في القضية. بينما تعتمد القراءة الثانية تحليلاً يعثر على جوهر اللغة ذاك، في جانب التعيينات الأولية ـ لغة الفعل أو الجذر؛ في التحليل الأول، تجد اللغة مصدر إمكانها في عملية وصف يقوم بها الفعل ـ أي في ذلك العنصر من اللغة الذي هو في منأى عن كل الكلمات، إلا أنه يحمل بعضها على البعض الآخر؛ إن الفعل، بجعله كل كلمات اللغة ممكنة انطلاقاً من الربط بينها في قضايا، يناظر المبادلة، التي تشكل، كفعل أكثر أولية من سائر الأفعال الأخرى،

أساس قيمة الأشياء المتبادلة والسعر الذي يتم في مقابلة التنازل عنها؛ بينما اللغة، في التحليل الثاني، تجد أصلها خارج ذاتها، أي في الطبيعة أو في التشابهات الموجودة بين الأشياء؛ أما الجذر، باعتباره أول صرخة تنشأ معها الكلمات قبل أن تنشأ اللغة ذاتها، فيناظر التكوين المباشر للقيمة قبل المبادلة، وقبل التقويم المتبادل للحاجة.

غير أن هذين النمطين من التحليل اللذين يتخذان منطلقاً لهما، أما من القضية أو من الجذور، نمطان متمايزان أشد التمايز بالنسبة للنحو، ما دام هذا الأخير يتخذ اللغة كموضوع لاهتمامه ـ أي تلك المنظومة من التمثيلات التي يسقط على كاهلها (كمنظومة) عبء التعيين والحكم، أو التي لها صلة بموضوع وبحقيقة في آن معاً. أما بالنسبة للاقتصاد، فإن هذا التمييز، لا يمكن أن يوجد، لأن علاقة الرغبة بموضوعها والتأكيد على أنه موضوع مرغوب، أمران لا ينفصلان؛ وتعيينه يتضمن سلفاً افتراض العلاقة. فحيثما كان النحو يقر بوجود قسمين نظريين منفصلين، لكن كلًّا منهما يوافق الآخر ويطابقه، مكونين بذلك أولاً، تحليلاً للقضية (أو الحكم) ثم تحليلاً للتعيين (الايماءة أو الجذر)، كان الاقتصاد لا يقر إلا بوجود قسم نظري واحد، لكنه يحتمل في آن واحد قراءتين متناقضتين. إحداهما تحلل القيمة انطلاقاً من مبادلة موضوعات الحاجة ـ من موضوعات ذات نفع؛ أما الثانية فتحللها انطلاقاً من تكون ونشأة الموضوعات التي سيحدد التبادل فيما بعد قيمتها، ـ أي انطلاقاً من خاصية التكاثر في الطبيعة. وبين هاتين القراءتين، ثمة نقطة خلاف عادية بالنسبة لنا: تفصل بين ما يدعى عادة «النظرية السيكولوجية» لدى **كوندياك** و**غالياني** و**غرصلان**، وبين نظرية الفيزيوقراطيين، مع **كيني** ومدرسته. غني عن البيان إذن، أن المذهب الفيزيوقراطي، لم تكن له كل تلك الأهمية التي تصورها اقتصاديو النصف الأول من القرن التاسع عشر، حينما رأوا في ظهوره بداية لعلم جديد هو الاقتصاد السياسي؛ غير أن من العبث مع ذلك، إغراء ذلك الدور ـ مثلما حدث لأصحاب النظرية الحدية ـ الى «المدرسة السيكولوجية» ـ فبين هذين النمطين من التحليل، لا وجود لأية اختلافات عدا تلك التي لها علاقة بنقطة الانطلاق والوجهة المتخذين لاجتياز شبكة ضرورة تظل متماثلة.

فلكي تكون ثمة قيم وثروات، لا بد من توافر إمكانية التبادل، في رأي أنصار المذهب الفيزيوقراطي: أي لا بد وأن يكون ثمة فائض يجد الآخر نفسه في حاجة إليه. إن الفاكهة التي اشتهيها والتي أقطفها وآكلها، هي إحدى الخيرات التي تقدمها لي الطبيعة؛ ولن تكون ثمة ثروة ما لم تبلغ الفاكهة في شجرتي حداً من الوفرة يجعلها تتعدى حاجتي الفردية، ويوجد شخص آخر غيري يشتهيها فيطلبها مني. يقول **كيني**: «إن الهواء الذي نستنشقه، والماء الذي نروي به ظمأنا، وكل الخيرات أو الثروات الوفيرة والمشتركة بين سائر الناس، غير قابلة للتسويق، فهي خيرات وليست ثروات»[54]. قبل المبادلة، ليست ثمة سوى خيرات، قليلة أو كثيرة، تزودنا بها الطبيعة، وطلب أحدهما لها وتنازل الآخر عنها، هما وحدهما اللذان يخلقان القيم. والحال أن الغرض من المبادلات هو بالذات توزيع الخيرات الزائدة عن الحاجة توزيعاً يمكن أولئك الذين هم في حاجة إليها من اقتنائها. فهي ليست «ثروات» إلا بصورة عابرة، حينما تكون بيد البعض وليست بيد البعض الآخر، ثم تنتقل من أيدي من بهم حاجة الى استهلاكها، فتتحول من جديد الى طبيعتها الأصلية، أي تصبح خيرات. «إن الغاية من

المبادلة، كما يقول مريسي لاريفير، هي تبادل الأشياء المستعملة قصد التوصل الى توزيعها بين المستهلكين»[55]. والحال أن نشأة القيمة عن طريق التجارة[56]، لا يمكنها أن تتم دونما اختلاس للخيرات: ذلك أن التجارة تنقل الأشياء، ويتطلب ذلك مصاريف شحنها على العربات وحفظها وتحويلها وعرضها للبيع[57]. ومجمل القول، لكي تتحول الخيرات ذاتها الى ثروات، يتطلب ذلك نوعاً من استهلاك الخيرات. والتجارة الوحيدة التي لا تكلف شيئاً، هي المقايضة المحضة؛ إذ الخيرات فيها لا تغدو ثروات وقيماً إلا خلال برهة زمنية خاطفة، أي أثناء لحظة المبادلة: «لو أمكن أن تتم المبادلة مباشرة وبدون تكاليف، فإن ذلك لن يكون إلا في صالح المتبادلين: وإننا لنرتكب خطأ شنيعاً عندما نعتبر العمليات الوسيطة التي تصلح في التاجر، تجارة»[58]. أنصار المذهب الفيزيوقراطي لا يعتبرون سوى الحقيقة المادية للخيرات: عندئذ يغدو تكوُّن القيمة في المبادلة مكلفاً، لا يغدو مجرد نتيجة للخيرات القائمة. فتكوُّن القيمة لا يعني إذن، إشباع حاجات أكثر عدداً؛ بل يعني التنازل عن خيرات لقاء الحصول على أخرى. فالقيم هي بمثابة رفض للخيرات.

لكن ما الذي يجعل القيمة تنشأ على هذا النحو؟ ما مصدر هذه الزيادة التي تجعل الخيرات تتحول الى ثروات دون أن تندثر وتزول من جراء المبادلات المتتالية التي تتعرض لها والرواج الذي تعرفه؟ كيف لا تؤدي تكاليف هذه النشأة المستمرة للقيمة، الى نفاذ الخيرات التي بيد البشر؟

هل التجارة قادرة على أن تعوض بنفسها هذا الفائض الضروري؟ يقيناً لا، ما دام أساسها مبادلة قيمة بأخرى بأكبر قدر ممكن من التساوي. «لكي نأخذ كثيراً، لا بد من أن نعطي كثيراً؛ ولكي نعطي كثيراً، لا بد من أن نأخذ كثيراً. هوذا فن التجارة برمته. إن التجارة، بطبيعتها، لا تعدو أن تكون مبادلة مجموعة من الأشياء ذات القيمة المتساوية»[59]، وإذا كان مما لا شك فيه، أن سلعة ما حينما تكسب أسواقاً بعيدة، فإنها تبادل بثمن عال من ذلك الذي تبادل به في محلها الأصلي: وتعود هذه الزيادة الى التكاليف الحقيقية المترتبة عن نقلها؛ واذا كانت لا تخسر شيئاً من جراء ذلك، فلأن السلعة البائرة التي بودلت بها، خسرت تكاليف النقل تلك من ثمنها الخاص. ورغم ما قد نقوم به من تجول بالسلع في جميع مناطق المعمور، فإن تكاليف المبادلة تترتب دائماً عن الخيرات المتبادلة. فليست التجارة هي التي أنتجت ذلك الفائض. بل لقد كان من اللازم أن تكون ثمة تلك الزيادة كي تصير التجارة ممكنة.

كما أن الصناعة هي الأخرى، غير قادرة على توزيع تكلفة تكوُّن القيمة. ذلك أن منتوج المعامل يمكن أن يعرض للبيع بطريقتين: فإذا كانت الأثمان حرة، أدت المنافسة الى خفضها، إذ علاوة على تغطيتها لنفقات المادة الأولية، فإنها تغطي كذلك أجر العامل الذي يحول ذلك المنتوج؛ وبناء على التعريف الذي قدمه كنتيون، يوافق هذا الأجر قوت العامل خلال الفترة التي يعمل فيها؛ ومن الجدير لا محالة، إضافة قوت رب العمل وأرباحه؛ لكن ومهما يكن من أمر، يمثل نماء القيمة المترتب عن العمل، استهلاك أولئك الذين تعوضهم عن العمل؛ لأجل خلق الثروات، لزمت التضحية بالخيرات: «يتلف الصانع من المعاش والأقوات بقدر ما ينتج من عمل»[60]. عندما يكون الثمن امتيازياً، تعرف أثمان البيع ارتفاعاً كبيراً. غير أن هذا لا

يعني ضرورة أن أجر العمال يعرف تحسناً: ذلك أن المنافسة بينهم تؤدي الى الأجور الى أن تحتفظ بمستوها الذي هو ضروري لكسب القوت[61]؛ أما أرباح أرباب العمل، فإن الأثمان الامتيازية تؤدي الى نموها نمواً يتناسب وارتفاع قيمة المواد المعروضة في السوق؛ إلا أن هذا الارتفاع ليس شيئاً آخر سوى الانخفاض المتناسب لقيمة المبادلة لباقي السلع الأخرى: «لا يجني سائر أرباب العمل أرباحاً إلا لأن أناساً آخرين ينفقون أموالاً»[62]. ظاهرياً، ترفع الصناعة من القيم؛ لكن الحقيقة أنها تقتطع من المبادلة ذاتها سعر قوت عامل أو عدة أقوات. فالقيمة لا تتكون بالإنتاج ولا تنمو به، بل بالاستهلاك. وسواء تعلق الأمر باستهلاك العامل الذي يضمن له القوت أو باستهلاك رب العمل الذي يجني أرباحاً أو باستهلاك الشخص العاطل عن العمل والذي يشتري: «فإن نماء القيمة التجارية الذي يكون عائده على الطبقة الخاملة، هو حاصل النفقات الاستهلاكية للعامل، وليس حاصل عمله. لأن الإنسان العاطل الذي يستهلك دون أن يعمل، ينتج في هذا الصدد ذات الأثر»[63]. إن القيمة لا تظهر إلا حيثما تختفي الخيرات؛ والعمل يغدو كاستهلاك: يكون سعر قوت استهلكه هو نفسه.

يصدق هذا على العمل الزراعي نفسه. فالعامل الذي يحرث، لا يختلف وضعه عن وضع العامل الذي ينسج أو يقوم بنقل السلع؛ فهو ليس سوى «أداة من أدوات العمل أو الزراعة»[64] ـ أداة تحتاج الى قوت تعيش به والى ضريبة على الانتاج الفلاحي. وكما هو الشأن في سائر الحالات الأخرى، يميل تأجير العمل الفلاحي الى أن يتلاءم بكيفية مضبوطة مع ذلك القوت. إلا أن له مع ذلك خاصية تميزه، لا من الناحية الاقتصادية ـ داخل نظام المبادلات ـ بل المادية، أي داخل نظام انتاج الخيرات. ذلك أن الأرض عندما يتم استغلالها بكيفية متقنة، تعطي أقواتاً وفيرة، تفوق بكثير حاجيات الفلاح الضرورية. فجهد عمال المزارع، من حيث هو عمل مأجور، لا يقل سلبية وغلاء عن جهد عمال المصانع؛ أما من حيث هو «تجارة مادية» مع الطبيعة[65]، فإنه يشيع فيها خصوبة لا تقدر. واذا كان صحيحاً أن هذه الوفرة أدى ثمنها مقدماً عن طريق ثمن الجهد والزرع وعلف البهائم، علمنا جيداً أننا سنجني سنبلاً حيثما بذرنا حباً؛ وأن الماشية «ستسمن يوماً عن يوم حتى خلال مدة راحتها، وهو شيء لا يمكن أن يحدث للحرير أو الصوف في المتاجر»[66]. فالزراعة هي الميدان الوحيد الذي لا يكون فيه نماء القيمة من جراء الإنتاج مكافئاً لعمل المنتج. اذ الحقيقة أن ثمة منتجاً غير مرئي ليس في حاجة الى أجر؛ يتضافر جهده وجهد المزارع دون أن يكون هذا الأخير على بينة من ذلك. وفي الوقت الذي يستهلك فيه الفلاح على قدر ما يعمل، فإن عمله ذلك بفضل عون هذا الفاعل المشارك غير المرئي، ينتج كل الخيرات التي يترتب عنها نكوّن القيم «الزراعة معمل أنشأه الله، والمزارع يتلقى المدد والعون من صانع الطبيعة الذي هو منتج كل الخيرات وجميع الثروات»[67].

ندرك إذن سر الأهمية النظرية والعملية التي أولاها أنصار المذهب الفيزيوقراطي للريع العقاري ـ ولم يولوها للعمل الفلاحي. ذلك أن هذا الأخير يؤجره الاستهلاك. أما الريع العقاري فيمثل، أو عليه أن يمثل، الانتاج الحقيقي: مجموع الخيرات التي تخلقها الطبيعة، زيادة على القوت الذي تضمنه للعامل، والعوض الذي تتطلبه كي تستمر في الإنتاج. هذا

الريع هو الذي يسمح بتحول الخيرات الى قيم أو ثروات. هو الذي يزودنا بما نعوض به سائر الأعمال الأخرى، وكل أنواع الاستهلاك التي تقترن بها. وينجم عن هذا انشغالان كبيران: التوافر على قدر كبير من النقود العينية، قصد تمويل العمل والتجارة والصناعة؛ الحرص على أن تبقى الحصة المخصصة سلفاً للأرض كي تواصل الإنتاج، مصونة مطلق الصون. لذا فإن البرنامج الاقتصادي والسياسي للفيزيوقراطيين سيتضمن حتماً: رفع الأسعار الفلاحية، وليس رفع أجور أولئك الذين يخدمون الأرض؛ اقتطاع جميع الضرائب من الريع العقاري نفسه؛ إلغاء الأسعار الاحتكارية وكل الامتيازات التجارية (حتى تحافظ بالضرورة كلٌّ من الصناعة والتجارة اللتين تخضعان لقانون المنافسة على السعر العادل)؛ العودة بكيفية واسعة، من النقود الى الأرض، من أجل السلفات التي هي ضرورية للمحاصيل المقبلة.

وتحال منظومة المبادلات بأكملها، والتكون المكلف للقيم برمته، على هذا التبادل المختل، الأصلي والأولي، الذي ينشأ بين سلفات الملاك وسخاء الطبيعة. هذا التبادل هو قطعاً، وحده المستفيد، ومن هذه الفائدة الحقيقية يمكن اقتطاع المصاريف التي يستلزمها كل تبادل، ومعنى هذا، ظهور كل عنصر من عناصر الثروة. وقد يكون من الخطأ الاعتقاد أن الطبيعة تنتج القيم تلقائياً؛ لكنها ومع ذلك منبع لا ينضب من الخيرات التي يحولها التبادل الى قيم، وهو أمر لا يتم بدون نفقات أو استهلاك. ولقد حلل كيني هو وأتباعه، الثروات انطلاقاً مما يعطى في التبادل ـ أي من هذا الفائض الذي يوجد غفلاً من أية قيمة تذكر، لكنه يكتسب قيمة بمجرد دخوله في دوامة المبادلات، حيث يكون عليه أن يعوض كل تغيير من تغيراته، وأي تحول من تحولاته، بأجور، وزاد وأقوات، أي إجمالاً، بقسط من تلك الوفرة التي يعد هو نفسه جزءاً منها. أما الفيزيوقراطيون فينطلقون في تحليلهم من الشيء ذاته الذي تعنيه القيمة والذي له مع ذلك وجود سابق في نظام الثروات. وقس على هذا ما يفعله النحاة، حينما يحللون الكلمات، انطلاقاً من الجذر، ومن الآصرة الوثيقة التي تربط صوتاً ما بشيء من الأشياء، ومن التجريدات المتتالية، التي بواسطتها، يغدو ذلك الجذر اسماً في لغة ما من اللغات.

VI ـ المنفعة

يوافق تحليل كوندياك وغالياني وغراصلان وديستوت، النظرية النحوية للقضية. فهو يتخذ كقاعدة له، لا ما هو معطى في المبادلة، بل ما هو مأخوذ: والحقيقة أننا أمام ذات الشيء، إنما منظور اليه من زاوية من به الحاجة اليه، من يطلبه، ومن يقبل التنازل عما يملكه لقاء الحصول على شيء آخر سواه يعتبره أكثر منفعة وذا قيمة أكبر بالنسبة له. والواقع أن أنصار المذهب الفيزيوقراطي وخصومهم يتحركون داخل نفس الحقل النظري وإن كانوا يتبنون وجهات نظر متعارضة: فبعضهم يتساءل في أية شروط ـ وبأية كلفة ـ يمكن للخيرات أن تتحول الى قيم داخل منظومة مبادلات بينما البعض الآخر يتساءل في أية شروط يتحول الحكم التقديري الى سعر، داخل ذاتَ منظومة المبادلات. وهذا ما يجعلنا ندرك السر في كون تحليلات الفيزيوقراطيين والنفعيين تحليلات متقاربة، بل أحياناً متكاملة؛ والسر كذلك في كون البعض يعتبر كنتيون أحد أتباعهم ـ لأجل نظريته في الريوع العقارية الثلاثة وللأهمية

التي يوليها للأرض، وفي كون البعض الآخر يعتبره مؤيداً لهم ـ لأجل تحليله لدورات النقود وللدور الذي يعزوه اليها[68]. وسر بقاء **تيرغو** وفياً للمذهب الفيزيوقراطي في كتابه «تكوّن الثروات وتوزيعها» واقتراب أفكاره جداً من أفكار **غالياني** في كتابه الآخر «القيمة والنقد».

لنتمثل أبسط أشكال المبادلة: رجل لا يملك إلا الذرة أو القمح، ورجل لا يملك سوى الخمر أو الخشب. ليس ثمة بعد أي سعر محدد ولا أية معادلة، ولا أي مقياس مشترك. ورغم ذلك، إذا كان هذان الرجلان قد التقطا هذا الخشب وزرعا الذرة ثم جنياها، فلأن لديهما حكماً معيناً على هذه الأشياء؛ ودون أن يكونا ملزمين بمقارنته بأي شيء كان، نجدهما يحكمان مع ذلك بأن ذلك القمح أو الخشب يمكنهما أن يلبيا حاجة من حاجاتيهما، ـ أي أنهما **نافعان** لهما؛ «ومعنى القول بأن شيئاً ما من الأشياء نافع، أننا نعتبره يصلح لاستخدام ما. فقيمة الأشياء تتوقف إذن على منفعتها، أو على استخدامنا لها. وهو ذات الشيء»[69]، ويبرر هذا الحكم، ما دعاه **تيرغو** «بالقيمة التقديرية» للأشياء[70]. وهي قيمة مطلقة ما دامت تخص كل لون من ألوان الغذاء على حدة دون مقارنته بأي لون آخر غيره؛ ولكنها مع ذلك نسبية متغيرة ما دامت تتبادل بتبدل الشهوات والرغبات أو حاجة البشر.

بيد أن المبادلة التي تتم انطلاقاً من هذه المنافع الأولى، لا تعد مجرد إرجاع لهذه الأخيرة الى قاسم مشترك. بل إنها هي ذاتها تخلق منفعة، ما دامت تعرض على أنظار أحد المتبادلين شيئاً لا زال حتى تلك اللحظة يبدو بالنسبة للثاني قليل المنفعة؛ في هذه الحالة، نحن أمام ثلاث إمكانيات. أما أن «فائض كل واحد» ـ حسب تعبير **كونديلاك**[71] ـ والمقصود به ما لم يستعمله أو لا ينوي استعماله عاجلاً ـ يطابق كمياً وكيفياً حاجيات الآخر: إذ جميع ما يزيد عن حاجة صاحب القمح، يبدو أثناء المبادلة مفيداً ونافعاً لصاحب الخمر والعكس صحيح؛ فكل ما كان عديم النفع إذن يغدو كلي المنفعة، بفضل خلق قيم متآنية ومتساوية من الجانبين؛ وما كان في تقدير أحدهما لا قيمة له يغدو ذا قيمة في تقدير الآخر؛ وبما أن الوضعية متناظرة ومتماثلة، فإن القيم التقديرية المصاغة على النحو، تغدو أوتوماتيكياً متعادلة؛ فالمنفعة والسعر يتفقان اتفاقاً تاماً؛ والتقدير يوافق التقويم موافقة كاملة.

وإما أنَّ الفائض عن حاجة أحدهما لا يكفي لتلبية حاجيات الآخر، مما يجعل هذا الأخير يحترس من إعطاء كل ما يملكه؛ سوف يحتفظ بقسط منه ليحصل بواسطته على التكملة اللازمة لإشباع حاجاته، من شخص ثالث؛ هذا القسط المأخوذ ـ والذي يسعى الطرف الآخر الى تخفيضه ما أمكن ما دام في حاجة الى جميع ما هو فائض عن حاجة الطرف الأول ـ يؤدي الى ظهور الثمن: لن تتم مبادلة كثير من القمح بكثير من الخمر، بل يتم الاتفاق، بعد أخذ ورد، على مبادلة كذا من المدود من الخمر بكذا من الكيول القديمة من القمح. هل صحيح أن من يدفع في المبادلة أكثر يصاب بالخسران من قيمة ما يملكه؟ كلا؛ فالفائض عن حاجته يبقى بالنسبة له غير ذي نفع، أو على أية حال، ما دام يقبل مبادلته، فلأنه يولي قيمة أكبر لما سيتلقاه لقاء ما سيتنازل عنه.

وأخيراً، ثمة افتراض ثالث، لا يمكن القول إن الفائض عن حاجة أي شخص، فائض عن حاجته اطلاقاً، ذلك أن كل طرف من الطرفين، يعلم أنه سيحتاج في يوم من الأيام،

طال الزمن أم قصر، الى استعمال كل ما يملكه: أي أن ظروف الحاجة عامة وأن كل جزء بيد المرء، مهما ضؤلت قيمته، يغدو ثروة. لذا فإن في وسع كلا الطرفين معاً ألا يتبادلا شيئاً بينهما؛ لكن بوسع كل منهما كذلك أن يعتبر قسماً ما من سلعة الآخر أنفع له من قسم ما من سلعته هو. فيقيمان كل من جانبه، وبحسابات مختلفة، حداً أدنى للتفاوت: يقول أحدهما: كذا من الذرة التي لا أتوافر عليها تساوي بالنسبة لي أكثر قليلاً من كذا من الخشب الذي أتوافر عليه. ويقول الثاني: إن كذا من الخشب هو بالنسبة لي أكثر قيمة من كذا من الذرة. هذان التفاوتان التقويميان يحددان بالنسبة لكل طرف من الطرفين، القيمة النسبية التي يوليها لما يملكه ولما لا يملكه. ولأجل الملاءمة والتوفيق بين هذين التفاوتين، ليس ثمة من وسيلة أخرى سوى إقامة تساوٍ بينهما في مستوى علاقتين: سيتم التبادل حينما تغدو علاقة الذرة بالخشب، بالنسبة لأحد الطرفين، مساوية لعلاقة الخشب بالذرة بالنسبة للطرف الآخر. وفي الوقت الذي نلاحظ فيه أنَّ القيمة التقويمية لا تتحدد إلا بعلاقة الحاجة بالموضوع - أي بمصلحة فرد وحيد منعزل - نجد أنَّ القيمة التقديرية، مثلما تظهر حالياً، وتتحدد بشخصين يقارنان وأربع مصالح مقارنة؛ إلا أن المصلحتين الخاصتين بكل واحد من المتعاقدين سبق لهما أن قورنتا على حدة، ونتائج المقارنتين هي التي توجد الآن محط مقارنة، من أجل تكوين «قيمة تقويمية وسيطة»؛ يسمح هذا التساوي في العلاقة بالقول مثلاً بأن أربعة كيول من الذرة وعشرة أذرع من الخشب لهما قيمة تبادلية متساوية[72]. لكنها مساواة لا تعني أن الأمر يتعلق باستبدال منفعة بأخرى وبأقساط متماثلة، بل باستبدال لا متساويات، أي أن الجانبين معاً يحصلان على قيمة أكبر من تلك التي بيديهما - رغم أن كل ما يعرض في السوق ذو منفعة ذاتية. فعوض منفعتين مباشرتين، لحن أمام منفعتين أخريين مفروض أنهما تلبيان حاجات أعظم.

تظهر مثل هذه التحليلات نقطة التقاء القيمة والمبادلة: فلا يتم تبادل ما لم توجد قيم مباشرة - أي ما لم توجد في الأشياء «صفة عارضة تتعلق بحاجيات البشر دون غيرها، تعلق المعلول بالعلة»[73]. غير أن التبادل يخلق، من جانبه، هو الآخر، القيمة. وذلك على نحوين: أولهما أنه يجعل بعض الأشياء التي بدونه تكاد منفعتها تكون قليلة أو عديمة القيمة، نافعة: فماذا يعني الماس بالنسبة لأناس جائعين، أو في حاجة الى ما يسترون به عورتهم؟ لكن يكفي أن توجد امرأة ترغب في أن تفتن الناس وتسحرهم بمظهرها، وتجارة قابلة لأن تضعه تحت تصرفها، كي يصبح الماس «ثروة غير مباشرة بالنسبة لصاحبها الذي ليست به حاجة اليه.. فقيمته بالنسبة له قيمة تجارية»[74]؛ وبامكانه الحصول على قوته عن طريق بيع شيء لا يجدي نفعاً، لكنه يلمع ويخطف البصر: من هنا جاءت قيمة الكماليات[75] وانتفى الفرق، من زاوية نظر الثروات، بين الحاجة والمتعة والرفاهية[76]. من جهة ثانية، تولد المبادلة نوعاً جديداً من القيمة التي تتسم بأنها «تقديرية»: تنشىء بين المنافع علاقة متبادلة تنضاف الى العلاقة المترتبة عن مجرد الحاجة، بل وتغيرها. ذلك أن أقل ابتكار جديد للمنفعة في نظام التقدير، وبالتالي في نظام مقارنة كل قيمة بسائر القيم، يقلل من القيمة النسبية للمنافع القائمة سلفاً. فمجموع الثروات لا يزداد، رغم ظهور موضوعات جديدة قادرة على تلبية الحاجات؛ وكل إنتاج لا ينشىء إلا «نظاماً من القيم الجديدة بالنسبة لمجموع الثروات؛ إذ ستكون قيمة الموضوعات الحاجية الضرورية قد انخفضت لتفسح المجال، داخل المجموع، للقيمة الجديدة

لموضوعات «المتعة والرفاهية»[77]. فالمبادلة، إذن، هي ما يزيد في القيم (بإظهار منافع جديدة تلبي بعض الحاجات على الأقل بكيفية مباشرة)؛ وهي كذلك ما يخفض من القيم (بالنسبة لبعضها البعض، في التقدير الذي تقوم به لأي قيمة منها)، إذ بفضلها يغدو عديم المنفعة نافعاً، والكثير النفع أقل نفعاً. هذا هو الدور الأساس الذي تلعبه المبادلة في نظام القيمة: فهي تمنح كل شيء ثمناً، وتخفض من ثمن أي شيء.

هكذا نلاحظ أن العناصر النظرية لدى الفيزيوقراطيين ولدى خصومهم على السواء تظل هي هي، واحدة. جميعهم يلتقون في مجموع القضايا الأساسية: كل ثروة مصدرها الأرض؛ ترتبط قيمة الأشياء بالمبادلة؛ النقد عبارة عن تمثيل للثروات الرائجة: على الرواج أن يكون بسيطاً وكاملاً ما أمكن. غير أن هذه الأفكار الأساسية النظرية لا تتخذ الترتيب نفسه لدى كل من الفيزيوقراطيين و «النفعيين»، بل ترتيبها معكوس بين أولائك وهؤلاء؛ ونتيجة لهذا الاختلاف في الترتيب، صار ما كان له دور إيجابي في نظر البعض، ذا دور سلبي في نظر البعض الآخر. فكونديياك وغالياني وغرصلان ينطلقون من مبادلة المنافع كأساس ذاتي وموجب لكل القيم؛ كل ما يشبع الحاجة فهو ذو قيمة، وكل تحول أو انتقال يسمح باشباع أكبر عدد من الحاجات، يعتبر زيادة في القيمة: وهذه الزيادة هي التي تسمح بمكافأة العمال بمنحهم أجوراً أخذت من تلك الزيادة، يعادل مقدارها ما يضمن قوتهم. إلا أن جميع هذه العناصر الطبيعية التي تكون القيمة، تستند الى نوع من الشعور بالحاجة لدى البشر، أي الى السمة الكاملة لخصوبة الطبيعة. أما الفيزيوقراطيون فينطلقون من ذات الأفكار، لكنهم يرتبونها ترتيباً معكوساً: كل تحويل للأرض وكل عمل ينصب على ما تنتجه يكافآن بأجر يضمن للعامل قوته؛ فهما ينخرطان اذن ضمن انخفاض مجموع الخيرات، والقيمة لا تنشأ إلا حيثما يوجد استهلاك. وكي تظهر القيمة، من اللازم إذن أن تكون الطبيعة منحت من الخصوبة ما لا حصر له. فما تعتبره القراءة الفيزيوقراطية ايجابياً وذا دور بارز، تعتبره القراءة النفعية سلبياً وذا دور هزيل، والعكس صحيح. فا«لنفعيون» يتخذون من بيان المبادلات أساساً لاسناد قيمة للأشياء؛ أما الفيزيوقراطيون فيفسرون البيان التدريجي للقيم بوجود الثروات. لكن لدى أولئك وهؤلاء، نجد أن نظرية القيم، شأنها في ذلك شأن نظرية البنية في التاريخ الطبيعي، هي التي تتكفل بالربط بين لحظتي الإسناد والبيان.

ربما كان من السهل القول إن الفيزيوقراطيين كانوا يمثلون الملاك العقاريين، وإن «النفعيين» كانوا يمثلون التجار وأرباب العمل وإن هؤلاء الأخيرين كانوا بالتالي يؤمنون بازدياد القيمة حينما تتحول المنتوجات الطبيعية أو تنتقل من مكان الى آخر؛ كما كانوا، بفعل قوة الأشياء، يوجهون كل اهتمامهم نحو اقتصاد السوق حيث سيادة قانون الحاجيات والرغبات، بينما لم يكن الفيزيوقراطيون يؤمنون إلا بالإنتاج الفلاحي وكانوا يطالبون بتعويضه تعويضاً أحسن، وانهم لكونهم ملاكين، أسندو للريع العقاري أساساً طبيعياً، ولمطالبتهم بالسلطة السياسية، كانوا يطمحون الى أن يصبحوا الأشخاص الوحيدين الخاضعين للضريبة، وبالتالي المتمتعين الوحيدين بالحقوق التي تخولها. ومن الممكن، لا محالة، اكتشاف، خلف انسجام المصالح واتفاقها، الاختيارات الاقتصادية الكبرى لأولئك وهؤلاء. واذا كان الانتماء الى فئة اجتماعية ما قادراً على أن يفسر لنا السبب الذي من أجله يتم اختيار منظومة فكرية ما دون

غيرها من طرف البعض، فإن شرط إمكانية التفكير في تلك المنظومة لا يكمن اطلاقاً في وجود تلك الفئة. لذا يجدر بنا أن نميز هنا وبدقة، بين مستويين من الدراسة، مستوى ينصب فيه الاهتمام على البحث في الآراء قصد معرفة من كان فيزيوقراطياً في القرن الثامن عشر ومن كان مناهضاً للفيزيوقراطية؛ ما هي المصالح التي حركت أولئك وهؤلاء؛ ما هي البراهين والحجج التي تم الإدلاء بها في النقاش؛ كيف حدث الصراع على السلطة؟ ومستوى ثانٍ، يهتم بتحديد الشروط التي سمحت بإمكان التفكير، ضمن أشكال متماسكة ومتزامنة، في المعرفة «الفيزيوقراطية» والمعرفة «النفعية»، دون التفات الى الأشخاص وتاريخهم. والحفريات يصعب عليها أن تقرّ بأي تحليل وتمارسه ما لم يكن من النمط الثاني.

VII ـ لوحة عامة

بإمكاننا الآن أن نرسم البنية العامة للنظم الاختبارية في مجموعها[78].

نلاحظ أولاً أن تحليل الثروات يخضع لنفس التنظيم الذي يخضع له التاريخ الطبيعي والنحو العام: ذلك أن نظرية القيمة تسمح بتفسير (أما من خلال القول بالنقص والحاجة، أو القول بالوفرة في الطبيعة) الكيفية التي يمكن بها لبعض المواد الدخول في نظام المبادلات، كيف تتم مبادلة شيء بآخر على أنه يساويه، في أبسط أشكال التبادل، وهو المقايضة؟ كيف يطابق تقويمنا للشيء الأول تقويمنا للشيء حسب علاقة مساواة (أ وب لهما ذات القيمة)، أو علاقة تناظر (قيمة أ الذي يوجد بحوزة رفيقي، هي بالنسبة لحاجتي وبالنظر اليها، كنسبة قيمة ب الذي يوجد بحوزتي لحاجته). إذن، فالقيمة تطابق الوظيفة الحملية التي هي وظيفة يتكفل بها الفعل، في **النحو العام**، والتي بانشائها للقضية، تعتبر أول عتبة للدخول الى اللغة. غير أنه في الوقت الذي تغدو فيه القيمة التقديرية قيمة تقويمية، أي حينما تتحدد داخل نظام تكوّنه جميع المبادلات الممكنة وتنحصر، تجد القيمة ذاتها عندئذ قد طرحت وفصلت من طرف سائر القيم الأخرى: حينئذ، تتكفل القيمة بالدور البياني التفصيلي الذي كان النحو العام يوكله لكل العناصر غير الفعلية في القضية (أي الأسماء وأي لفظ له، إن سراً أو علانية، وظيفة اسمية). في نظام المبادلات، داخل العملية التي تسمح لكل جزء من الثروة بأن يدل على الأجزاء، أو أن تدل هي عنه، تكون القيمة في آن معاً **فعلاً واسماً**، أي قدرة على الربط ومبدءاً للتحليل، حملاً وتفصيلاً. تحتل القيمة في تحليل الثروات، إذن، وبالذات، نفس المكانة التي تحتلها البنية في التاريخ الطبيعي؛ فهي كالبنية، تجمع في عملية واحدة، الوظيفة التي تسمح بحمل دليل على آخر، وإسناد تمثيل لآخر، وتلك التي تسمح ببيان العناصر التي تؤلف مجموع التمثيلات أو الأدلة التي تنحل اليها.

أما نظرية النقد والتجارة، فتفسر من جانبها، كيف تحصل مادة ما على وظيفة دالة، بفضل ارتباطها بموضوع وتغدو دليله الدائم؛ تفسر أيضاً (بواسطة اللعبة التجارية زيادة النقود العينية وانخفاضها): كيف أنّ علاقة الدليل بالمدلول تلك لا يمكن لها أن تتحول من صورة الى أخرى دون أن تنمحي أبداً، كيف أن باستطاعة نفس العنصر النقدي الواحد أن يدل على كثير أو قليل من الثروات، كيف ينزلق أو يتسع أو يتقلص بالنسبة الى القيم الأخرى

التي يتكلف بتمثيلها. فنظرية السعر النقدي، توافق إذن، ما يتخذ داخل النحو العام شكل تحليل الجذور ولغة العمل (وظيفة **التخصيص**) وما يتخذ صورة تحليل الصور المجازية وانزلاق المعاني (وظيفة **الاشتقاق**). دور النقد، كدور الكلمات، هو التخصيص، لكنه ما ينفك يتردد حول هذا المحور العمودي: فنسبة تقلبات السعر الى النشأة الأولى للعلاقة بين المعدن والثروات، كنسبة الاستعارات البلاغية الى القيمة الأصلية للأدلة الفعلية. بل ما هو أدهى: إلا أن النقد باعتماده على إمكانياته الخاصة من أجل ضمان تعيين الثروات وتحديد الأسعار وتحول القيم الاسمية، إفقار الأمم وإغنائها، يمارس عملاً تكون نسبته الى الثروات كنسبة **السمة** الى الكائنات الطبيعية: فهو يسمح بوضع علامة مميزة لها، وفي ذات الوقت، بتعيين مكانة لها، هي لا محالة مؤقتة، داخل الفضاء الذي تحدده حالياً مجموع الأشياء والأدلة المتوافرة لدينا. وتحتل نظرية النقد والأسعار، ضمن تحليل الثروات، نفس الموقع الذي تحتله نظرية السمة في التاريخ الطبيعي. فهي كهذا الأخير، تجمع في ذات الوظيفة الواحدة إمكانية منح الأشياء دليلاً، وتمثيل شيء بشيء آخر وإمكانية انزلاق دليل ما بالنسبة لما يشير إليه.

هكذا إذن، تلتقي في الوصف النظري للتاريخ الطبيعي، وفي الاستخدام العملي للأدلة النقدية، الوظائف الأربع التي تحدد الدليل الفعلي بخصائصه الفردية التي تميزه عن سائر الأدلة الأخرى التي يمنحها التمثيل لنفسه. تنشأ أنظمة الثروات والكائنات الطبيعية وتكشف عن نفسها بقدر ما يقام بين موضوعات الحاجة وبين الأفراد المرئيين منظومات أدلة تسمح بتعيين التمثيلات بالنسبة لبعضها البعض، واشتقاق تمثيلات دالة بالنسبة للمدلولات، بيان ما هو متمثل، حمل التمثيلات على بعضها بعضاً. وبهذا المعنى، يمكن القول، إن شروط إمكان التاريخ الطبيعي ونظريات النقد والتجارة، في الفكر الكلاسيكي، هي نفس شروط إمكان اللغة ذاتها. يعني هذا أمرين: أولهما أن النظام في الطبيعة والنظام في الثروات، لهما، حسب التجربة الكلاسيكية، نفس نمط وجود نظام التمثيلات مثلما يظهر في الكلمات؛ ثانياً، تكون الكلمات نظام أدلة متميزاً بما فيه الكفاية، حينما يتعلق الأمر بإظهار نظام الأشياء، كي يتمكن التاريخ الطبيعي، إذا أحكم وضعه، والنقد إذا اتقن تنظيمه، من الاشتغال على غرار اللغة. إن نسبة الجبر الى علم النظام العام، كنسبة الأدلة، والكلمات بالأخص، الى التصنيف تكوين نظام الأشياء وإظهاره للعيان.

بيد أن ثمة فرقاً هاماً يحول دون اعتبار التصنيف لغة عفوية للطبيعة والأسعار خطاباً طبيعياً للثروات. أو ثمة، على الأصح، فرقان يسمح أحدهما بتمييز ميادين الأدلة الفعلية عن ميدان الثروات أو عن الكائنات الطبيعية، بينما يخول الثاني تمييز نظرية التاريخ الطبيعي عن نظرية القيمة أو الأسعار.

إن اللحظات الأربع التي تحدد الوظائف الأساسية للغة (وهي الحمل أو الإسناد، الإبانة أو البيان أو التمفصل، التعيين أو التخصيص، الاشتقاق) لحظات ترتبط فيما بينها ارتباطاً وثيقاً ما دامت الواحدة منها تستدعي سائرها منذ اللحظة التي يتم فيها اجتياز عتبة اللغة بواسطة الفعل. غير أن خط سير النشأة الواقعية للغات لا يتخذ هذا الاتجاه، ولا يتبعه بنفس الدقة: فانطلاقاً من تعيينات أولية، تقوم مخيلة بني الإنسان (والتي تختلف باختلاف البيئة التي يعيشون فيها، واختلاف شروط وجودهم، واختلاف عواطفهم وأهوائهم، والتجارب التي

يمرون بها) بـإظهار اشتقـاقات تختلف بحسب الشعـوب، وتفسر، لا محالـة، زيادة عـلى تنوع اللغات، عدم الاستقرار النسبي لأي لغة منها. وفي لحظة ما من لحظة الاشتقاق، داخل لغـة فـريـدة، تتكـون للبشر حصيلة من الكلمات والأسماء التي تـرتبط فيها بينها وتقـوم بتقـطيـع تمثيـلاتها؛ غـير أن هذا التحليـل يعاني الكثـير من النقص، إذ يترك بعض الغمـوض واللبس يحيط بالكيفية التي تجعل البشر يستخدمون بذات التمثيلات كلمات متباينة، ويصوغون قضايا مختلفة: أي أن تفكيرهم ليس في مـأمن من الخطأ. فبـين التخصيص أو التعيين والاشتقـاق، تتكاثر انزلاقات الخيال؛ وبين البيـان والحمل تتكـاثر الهفـوات الفكريـة، ولعله ولهذا السبب ظهرت في أفق اللغة منذ القدم السحيق، فكرة بناء لغة شاملة وكاملة، قيمتها التمثيلية محددة بالدقة الكافية، وذات أسس محكمة، واضحـة لدى الجميـع ومتفق عليها، تمكن التفكـير من أن يبت بكيفية واضحة في حقيقة أية قضية ـ وبفضل هذه اللغة «يصبح في مستطاع الفلاحين أن يحكموا على حقيقة الأشياء بصورة أحسن مما يفعله الفـلاسفة حـالياً»[79]. فـاللغة الكـاملة الـوضوح تسمـح بخطاب تـام الوضـوح: وقـد تكـون تلك اللغـة في حـد ذاتهـا، علماً يهتم بالتأليفـات وتحليل الصـور Ars Combinatoria. لهذا السبب أيضـاً، كانت ممـارسة أي لغـة طبيعية، ملزمة بأن ترفق بموسوعـة تحدد مجـرى الكلمات وتصف أكثر السبـل طبيعية، وتـرسم الانزلاقات المشروعة للمعرفة، وتقنن علاقات الجوار والمشابهة. فالقاموس وضع ليكون دليلاً في عمليـة الاشتقاق انـطلاقاً من تخصيصـات أولية للكلمات مثلما أن اللغـة الشـاملة الكـاملة وضعت لتعصم التفكـير من الخـطأ حينـما يصـدر حكـماً مـا، انـطلاقـاً من ربط محكم بـين التمثيلات؛ فعلم التأليفات والموسوعة، من جانبيهما، يتجاوبان فيما يخص عدم كـمال اللغات الطبيعية.

وما دام التاريخ الطبيعي مضطراً أن يكون علماً، ومـا دام تداول الـثروات، نظامـاً ابتكره البشر وسهروا عليه، فإنهما ملزمان بتجنب النقائص التي تطبع كل اللغـات العفويـة. لا خطأ ممكن بين البيان والحمل في نظام التاريخ الطبيعي، ما دامت البنيـة تعطى للرؤيـة مباشرة؛ لا انزلاقات [انزياحات] خياليـة ممكنة كـذلك، أو مشـابهات زائفـة، أو تجاورات في غـير محلها تضع الكائن الطبيعي المعين بدقة، في مكان لا يناسبه، ما دامت السمـة تتحدد إمـا انطلاقـاً من انسجام المنظومة، أو استناداً الى دقة المنهج. فالبنية والسمة في التاريخ الطبيعي، يقـومان باغلاق نظري لما يظل في ميدان اللغة منفتحاً يؤدي الى أن تولد على تخومها مشاريع فنون غـير مكتملة أساساً. كذلك القيمـة التي تنقلب بصورة آليـة من قيمة تقـويمية الى قيمـة تقديـرية، والنقد الذي بتزايد أو تناقص كميته، يتسبب في تقلب الأسعار، لكنه يحد دوماً منه، يضمنان بـالنسبة لنـظام الثروات، تـلاؤم الحمل والبيـان، وتـوافق التخصيص والاشتقـاق. فـالقيمـة والسعر يضمنان الإغلاق العملي لجوانب تظل منفتحة في اللغة. تمكن البنية التاريـخ الطبيعي من أن يتخذ شكل علم تأليفات، أما السمة فتمكنه من أن يقيم بصدد الكائنات ومشابهاتها، إنشائية دقيقـة ومحددة. القيمـة تؤلف بين الـثروات، والنقد يسمـح بتبادلهـا الحقيقي. وحيثما يتضمن نـظام اللغة المختـل علاقـة متواصلة، بفن وبمهـامه الـلامنتهية، يتخـذ كل من نـظام الطبيعة ونظام الثروات، من الوجود الخالص للبنية والسمة، أو القيمة والنقد، مطية يتجليان عبرها.

غير أن ما تلزم الاشارة إليه مع ذلك، هو أن النظام الطبيعي يصاغ في نظرية تعد كقراءة صحيحة لسلسلة من الكائنات، أو لجدول حقيقي. وكما أن بنية الكائنات، هي الشكل المباشر لما هو مرئي، وفي الوقت ذاته بيانه؛ كذلك السمة، تعين الكائن وتحدد موقعه بذات الحركة الواحدة. أما القيمة التقويمية، فلا تغدو بالمقابل، تقديرية إلا عن طريق التحول؛ والعلاقة الأصلية بين المعدن والسلعة لا تغدو سعراً يعرف تقلبات، إلا بالتدريج: في الحالة الأولى، يتعلق الأمر بتطابق دقيق بين الحمل والبيان وبين التعيين والاشتقاق؛ أما في الحالة الثانية، فيتعلق الأمر بانتقال ذي ارتباط وثيق بطبيعة الأشياء وبفاعلية البشر. في اللغة، نحن أمام منظومة أدلة، يطبعها عدم اكتمال سلبي، وفن هو وحده القادر على تصحيحها وملء ثغراتها: فتكون نظرية اللغة، مباشرة، نظرية وصفية. يقيم التاريخ الطبيعي من ذاته، بغية تعيين الكائنات، نظام أدلة. ولهذا السبب كان نظرية. الثروات أدلة ينتجها البشر ويضاعفون من عددها، ويحولونها. ونظرية الثروات مرتبطة أوثق ارتباط بسياسة.

بيد أن الطرفين الآخرين للشكل الأساسي الرباعي الأضلاع، يظلان مفتوحين. كيف حدث للتعيين (وهو فعل فريد ودقيق) أن سمح بإمكان بيان الطبيعة والثروات والتمثيلات؟ كيف أمكن عموماً لقطعتين متعارضتين (هما قطعتا الحكم والدلالة، بالنسبة للغة، والبنية والسمة، بالنسبة للتاريخ الطبيعي، والقيمة والأسعار، بالنسبة لنظرية الثروات) أن ترتبطا فيما بينهما، وتتفقّا عن لغة ومنظومة للطبيعة وحركة دائمة للثروات؟ ها هنا ينبغي افتراض أن التمثيلات تتشابه فيما بينها، ويستدعي بعضها بعضاً، في عملية التخيل؛ وأن الكائنات الطبيعية ترتبط فيما بينها بعلاقة جوار ومشابهة، وأن حاجات البشر تتناسب وتحقق إشباعها. إن توارد التمثيلات واتصال الكائنات اتصالاً لا انفصام فيه، وتكاثر الطبيعة، تعتبر جميعها، دوماً، أموراً لا بد منها لوجود لغة، لقيام تاريخ طبيعي، ولوجود ثروات وممارسة الثروات. فمتصل التمثيل والكائن، أنطولوجياً تتحدد سلبياً كغياب للعدم، وقابلية عامة لتمثيل الكائن، والكائن المتجلي بفضل حضور التمثيل - ويعد كل ذلك جزءاً لا يتجزأ من الصورة العامة للإبستيمية الكلاسيكية. وسوف نكتشف في مبدأ الاتصال هذا، اللحظة الميتافيزيقية القوية في فكر القرنين، السابع عشر والثامن عشر (ما يسمح لصورة القضية بأن تكون ذات معنى فعلي، وللبنية بأن تنتظم كسمة، ولقيمة الأشياء بأن تحسب كثمن)؛ أما العلاقات القائمة بين البيان والحمل، بين التعيين والاشتقاق (والتي هي أساس الحكم من جهة، والمعنى من جهة أخرى، البنية والسمة، القيمة والأثمان) فتمثل بالنسبة لهذا الفكر، اللحظة العلمية القوية (التي تسمح بإمكان النحو والتاريخ الطبيعي وعلم الثروات). على هذا النحو يكون ترتيب الخبرة مرتبطاً بالأنطولوجية المميزة للفكر الكلاسيكي؛ إذ الحقيقة أن هذا الأخير وجد نفسه منذ البداية وسط أنطولوجيا تظهر بادية للعيان من خلال انطلاقه من أن الكائن يعطى برمته للتمثيل بكيفية لا انقطاع فيها؛ وداخل تمثيل يتوهم في نفسه القدرة على أن يعكس الكائن في اتصاله.

أما عن التحول الذي أصاب، الإبستيمية الغربية من أساسها عند نهاية القرن الثامن عشر، فبالإمكان أن نصفه منذ الآن، عن طريق القول بأن لحظة علمية قوية تأسست حيثما كانت الإبستيمية الكلاسيكية تعيش زمناً ميتافيزيقياً قوياً؛ وبرز بالمقابل، فضاء فلسفي في

المكان الذي أرست فيه النزعة الكلاسيكية دعائمها الأقوى متانة. ذلك أن تحليل الإنتاج، كمشروع جديد «للاقتصاد السياسي» الجديد، تحدد دوره أساساً في تحليل العلاقة بين القيمة والأسعار؛ كما أن مفاهيم الكيان العضوي والتنظيم، ومناهج التشريح المقارن، وإجمالاً، كل الموضوعات المحورية «للبيولوجيا» الناشئة، تفسر كيف أن البنيات الملاحظة في الأفراد قادرة على أن تقوم مقام سمات عامة بالنسبة للأجناس والفصائل والفروع؛ وأخيراً، كان على «فقه اللغة» لأجل أن يوحد الأحكام الصورية للغة ما (قدرتها على إنشاء قضايا) وبين المعنى الذي تفيده مفرداتها، أن يقلع عن دراسة الوظائف التمثيلية للخطاب، ليصب اهتمامه على دراسة مجموع الثوابت المورفولوجية الخاضعة لتاريخ. ففقه اللغة والبيولوجيا والاقتصاد السياسي لم تنشأ على أنقاض **النحو العام والتاريخ الطبيعي وتحليل الثروات**، بل تأسست حيثما لم تكن هذه توجد، أي في المكان الذي تركته شاغراً، في عمق الأخدود الذي كان يفصل بينها كقطاعات نظرية ثلاثة، والذي كانت تملأه ضوضاء الاتصال الأنطولوجي. وسينشأ موضوع معرفة القرن التاسع عشر، في المكان ذاته، الذي غادره امتلاء الكائن الكلاسيكي.

وبرز بالعكس، فضاء فلسفي جديد فقدت فيه موضوعات المعرفة الكلاسيكية أساسها. فلحظة الحمل (كصورة للحكم)، انفصلت عن لحظة البيان (كتقطيع عام للكائنات)، ليظهر مكانها شكل العلاقة بين مبحث الأحكام والأنطولوجيا الصوريين؛ أما لحظة التعيين الأولي ولحظة الاشتقاق عبر الزمن، فقد انفصلتا عن بعضهما بعضاً لتفسحا المجال لطرح مسألة العلاقة بين المعنى الأصلي والتاريخ. وبذلك سينتصب أهم شكلين للتفكير الفلسفي الحديث. يتساءل أحدهما عن علاقات المنطق بالأنطولوجيا؛ سالكاً بذلك سبيل الصياغة التمثيلية والذي لا بد أن يصادف فيه مشكل علم الرياضة La Mathésis تحت مظهر مخالف. أما الثاني فيتساءل عن علاقة الدلالة بالزمن؛ مدشناً عملية كشف لن تعرف، لا محالة، نهايتها قط، ومعيداً من جديد طرح موضوعات **التأويل** الأساسية ومناهجه. ومما لا شك فيه أن المسألة الأهم التي كان من الضروري أن تطرح إذ ذاك على الفلسفة، هي مسألة العلاقة بين هذين الشكلين اللذين اتخذهما التفكير الفلسفي الحديث. صحيح أنه ليس من اختصاص الحفريات الإدلاء برأي حول ما اذا كانت تلك العلاقة ممكنة، أو بشيء حول طبيعة أساسها؛ لكن في مقدورها تعيين المنطقة التي تسعى تلك العلاقة الى الانعقاد فيها، والحيز الإبستيمي الذي ترمي الفلسفة الحديثة الى أن تعثر فيه على وحدتها، وفي أي موطن من مواطن المعرفة تكتشف ميدانها الأرحب: «إنه ذلك الحيز الذي ينضم فيه التمثيلي والتجديدي» فيها كما يقال. لأن المعرفة لا يؤرخ لها إلا انطلاقاً مما يعاصرها، وليس بالبحث في التأثير والتأثر، بطبيعة الحال، بل بالبحث في شروط وقبليات تشكلت في الزمن. بهذا المعنى، تستطيع الحفريات تحليل الشروط التي سمحت بوجود نحو عام وتاريخ طبيعي وتحليل للثروات، مُخْلِيةً بذلك السبيل لتواريخ العلوم والأفكار والأراء لكي تمرح وتلعب، إن شاءت ذلك، داخل فضاء لا شروخ فيه ولا انفصام.

وإذا كانت تحليلات التمثيل واللغة والأنظمة الطبيعية والثروات منسجمة ومتجانسة فيما بينها انسجاماً وتجانساً كاملاً، فإنها تعاني مع ذلك من اختلال عميق. ذلك أنّ التمثيل يحكم نمط وجود اللغة والكائنات والطبيعة والحاجة نفسها. لذا فإن لتحليل التمثيل دوراً حاسماً

بالنسبة لكل الميادين الاختبارية. فكل المنظومة الكلاسيكية للنظام، وكل تلك اللوحة التصنيفية الكبرى التي تسمح بمعرفة الأشياء، بفضل نظام تماثلاتها، تنتشر في فضاء ينفتح على ذاته بواسطة التمثيل عندما يتمثل ذاته: وهو فضاء يجد فيه الكائن والمثيل مكانهما. فليست اللغة سوى تمثيل للكلمات؛ وليست الطبيعة سوى تمثيل للكائنات؛ والحاجة ليست سوى تمثيل للحاجة؛ وستقترن نهاية الفكر الكلاسيكي ـ أي نهاية تلك الإبستيمية التي سمحت بإمكان النحو العام والتاريخ الطبيعي وعلم الثروات ـ بانسحاب التمثيل؛ ستقترن، على الأصح، بتحرر اللغة والكائن الحي والحاجة من ربقه. وستفلت الروح الغامضة والعنيدة لشعب يتكلم، والإصرار والجهد العنيد للحياة، والقوة الخفية للحاجات، من هيمنة نمط الوجود الذي يفرضه التمثيل. وسيصبح هذا الأخير مبطناً محدوداً ومحصور الدور، وربما مخدوعاً، إنه على أي حال محكوم من الخارج من طرف الاندفاعة القوية للحرية أو الرغبة أو الارادة، فهذه جميعاً تقدم نفسها كالضد (الأبوفانطي والأنطولوجي) الى الدلالي مثلما يتجلى في التأويل. لقد كان المشكل الجوهري، بالنسبة للتفكير الكلاسيكي، يكمن في العلاقة بين الاسم والنظام، أي في اثبات مدونة تكون بمثابة جرد تصنيفي، أو وضع منظومة علامات تكون من الشفافية بحيث إنها تعكس اتصال الكائن. ما سيطرحه الفكر الحديث أساساً للسؤال، هو علاقة المعنى بصورة الحقيقة وصورة الكينونة: إذ إنه يخيم على تفكيرنا، ثمة خطاب ـ ربما يصعب ادراكه ـ قد يعتبر في الآن ذاته، أنطولوجيا ومبحث دلالات وهو: البنيوية التي ليست منهجاً جديداً؛ بل هي الوعي اليقظ والحائر في المعرفة الحديثة.

VIII ـ الرغبة والتمثيل

لم يفكر رجالات القرنين السابع عشر والثامن عشر في الثروة والطبيعة واللغات، انطلاقاً مما ورثوه من العصور السالفة، وفي نفس الخط الـذي تمخض، فيما بعد، عما تمخض عنه من اكتشاف؛ بل فكروا فيها انطلاقاً من تربة نظرية عامة، لم تمل عليهم المفاهيم والمناهج التي اعتمدوها فحسب، بل وما هو أهم، إنها حددت كذلك نمطاً معيناً من الوجود بالنسبة للغة ولكائنات الطبيعة، ولموضوعات الحاجة والرغبة؛ نمط الوجود ذلك، هو التمثيل. عندئذ تبرز أرضية مشتركة جديدة كاملة يبدو فيها تاريخ العلوم كأثر أو ظاهرة سطحية. ولا يعني هذا اننا، وفيما سيلي، سنضرب عنه صفحاً؛ بل يعني أن التفكير في التطور التاريخي لمعرفة ما، لم يعد يبيح الاكتفاء بمتابعة تسلسل المعارف عبر الزمن؛ ذلك أن هذه الأخيرة ليست ظواهر يكون فيها الحاضر استمراراً للماضي، واقتفاء لخطاه وأثره. وطالما اكتفينا بالرجوع بها الى ما قبلها فإننا لن نتمكن من الوقوف على ما يسمح بإمكانها، وعلى مظاهر «الطرافة الميتافيزيقية للوعي». شيء ما كالإرادة أو القوة سيطفو على سطح التجربة الحديثة، ربما كمنشىء لها ومؤشر، على أي حال، على أن العصر الكلاسيكي «قد ولى، وولت معه سيادة الخطاب التمثيلي، وهيمنة تمثيل دال بنفسه يوقظ عبر تتالي كلماته نظاماً كامناً وراقداً في الأشياء.

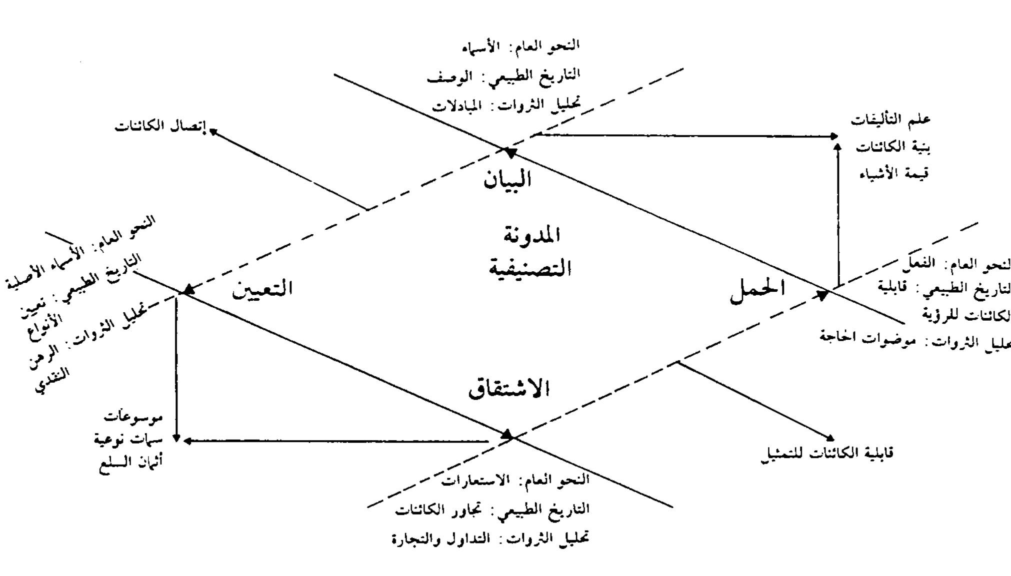
هذا الانقلاب، زامن **صاد** Sade. أو على الأصح، تكشف أعمال صاد الشيقة، عن التوازن المختل بين قانون (الذي هو بدون قانون) الرغبة الجامحة، وبين الترتيب المتناهي الدقة للتمثيل الخطابي. أي أن نظام الخطاب، يصطدم، في تلك الأعمال، بما يشكل حدَّه وقانونه،

وإن كانت له القوة مع ذلك، على أن يظل قابلاً للامتداد واستيعاب ما يحده. وهنا يكمن، بلا شك، مبدأ تلك «الإباحية» التي كانت آخر ما عرفه العالم الغربي (بعدها يبدأ عصر الجنس): إن الإباحي، هو الشخص الذي رغم انقياده لكل نزواته ولاندفاعاتها، يقدر، أو على الأصح، يضطر الى أن يصفها في أدق حركاتها بواسطة تمثيل واضح يلجأ اليه طوعاً وعن اختيار. فثمة نظام صارم يحكم الحياة الإباحية: إذ على كل تمثيل أن يتحرك فوراً داخل الجسم النابض للرغبة، كما أن على كل رغبة أن تفصح عن نفسها خلال النور الصافي لخطاب تمثيلي. من هنا كان ذلك التلاحق الصارم «للمشاهد» (يعني المشهد عند «صاد» ذلك الخلل أو عدم الانتظام الذي يضفي عليه التمثيل حلة النظامية) وذلك التوازن المتقن بين تلاقي الأجساد وتسلسل الحجج داخل المشاهد. وربما أمكن القول، إن موقع جستين Justine وجولييت Juliette (وهما كتابان لـ «صاد») من نشأة الثقافة الحديثة، كموقع دون كيخوت بين عصر النهضة والكلاسيكية. فبطل «ثرنبطيس» Cerivantes، بقراءته لعلاقات العالم وللغة على غرار ما تم في القرن السادس عشر، وبإحالته المآوي الى قصور، والفتيات والفلاحات الى سيدات نبيلات، بفضل لعبة المشابهة فقط، كان يحكم على نفسه، من حيث لا يدري، بالبقاء داخل شرك التمثيل؛ غير أنه لما كان هذا الأخير لا يخضع لأي معيار عدا معيار التشابه والمحاكاة، كان لا بد وأن يتجلى في شكل هذيان ساحرٍ. والحال أن «دون كيخوت» في القسم الثاني من الرواية، كان يحصل من هذا العالم الممثل، على حقيقته وقانونه؛ ولم يكن في وسعه إلا أن ينتظر من هذا الكتاب، ـ الذي اليه يرجع الفضل في نشأته، والذي لم يقرأه، بل كان يتتبع سير أحداثه، ـ مصيراً يقرره له الآخرون فيما بعد. كان يكفيه أن يستسلم للحياة داخل قصر حيث أصبح أخيراً، هو ذاته، الذي دخل بفعل حمقه عالم التمثيل من بابه الواسع، مجرد شخصية تؤدي دوراً داخل لعبة التمثيل. فتتجاوب شخوص صاد في أقصى العصر الكلاسيكي [مع دون كيخوت]. في طرفه الآخر أي عند لحظة غروبه. بحيث لم نعد [الموضوع كما عند دون كيخوته] والانتصار الساخر للتمثيل على المشابهة، بل هو العنف الغامض المتكرر للرغبة الذي جاء ليضرب حدود التمثيل. وقد تلتقي جستين مع القسم الثاني من دون كيخوت؛ فهي موضوع لا محدود للرغبة التي هي منبتها الخالص، مثلما كان دون كيخوت رغم أنفه، والذي هو في أعمق أعماق وجوده تمثيل، موضوعاً للتمثيل. في جستين، الرغبة والتمثيل، لا يلتقيان إلا بفضل حضور شيء آخر يتمثل البطلة كموضوع للرغبة، بينما البطلة نفسها لا تعرف من الرغبة سوى تلك الصورة الباهتة البعيدة الخارجية الجامدة التي يقدمها التمثيل. تلك تعاستها: فبراءتها تظل دوماً ثالثة أمرين هما الرغبة والتمثيل. أما جولييت، فإنها ليست شيئاً أكثر من مجرد موضوع لكلٍ الرغبات الممكنة؛ لكنها رغبات تستعاد كلها في التمثيل الذي يبنيها بناء معقولاً داخل خطاب ويحولها، عن قصد، الى مشاهد. بحيث إن الرواية الطويلة لحياة جولييت، تبسط من خلال سردها لرغبات وألوان العنف والوحشية والموت، الجدول اللاّمع للتمثيل. إلا أنه جدول بلغ من الدقة والشفافية والافصاح عن كل صور الرغبة التي تتجمع فيه، بدون كلل، وتتكاثر بفعل قوة تأليفها، [بلغ] حداً يجعله في مثل لامعقولية جدول دون كيخوت، الذي رغم اعتقاده أن انتقاله من تشابه الى آخر، يجعله يتقدم عبر دروب العالم المختلطة والكتب، إلا أنه كان يتوغل ضالاً في متابعة تمثيلاته الخاصة. أما جولييت، فإنها تضعف من كثافة

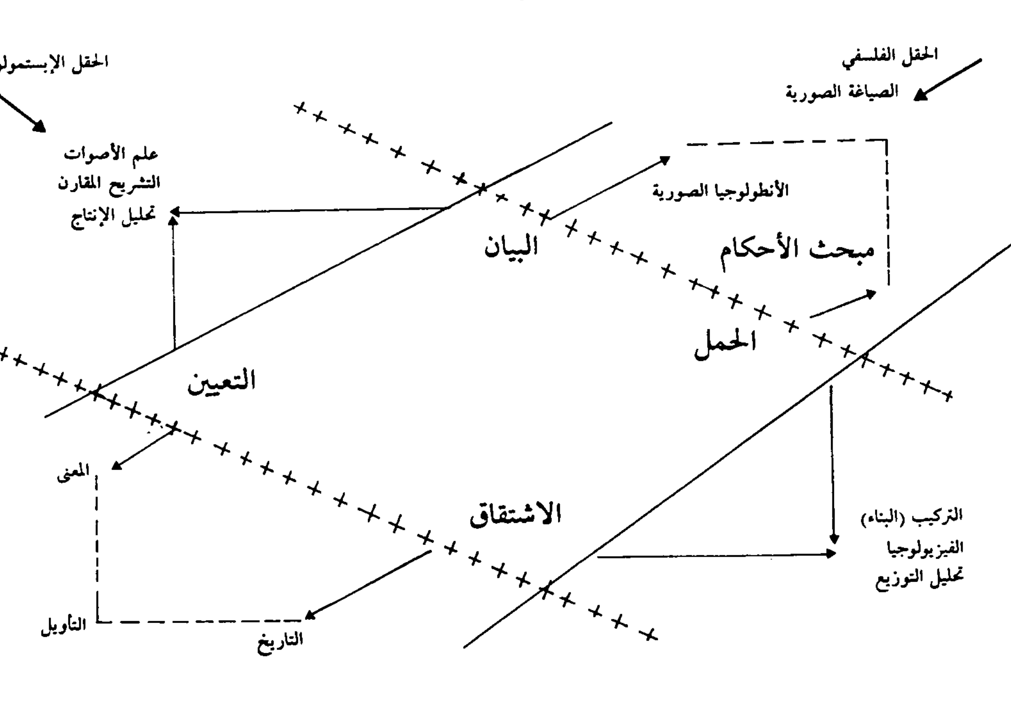
[شخصية] الممثل فيها حتى تظهر كل إمكانيات الرغبة وتبرز دون شائبة أو نقص أو مواربة.

بذلك، فإن هذه الرواية، تسدل الستار على العصر الكلاسيكي ذاته، الذي كان دون كيخوت قد افتتحه. واذا كان صحيحاً أنها آخر لغة عاصرت «روسو» و «راسين»، اذا كانت آخر خطاب حاول أن «يمثل» أي أن يسمي، عَلِمْنا أنها تحد من ذلك التكلف بوضوح (فهي تدعو الأشياء بأسمائها متحررة بذلك من الفضاء البلاغي بأكمله) كما تُحدِّده، في الوقت ذاته، الى ما لا نهاية (وذلك بتسمية كل شيء دون إهمال أذق الامكانيات، ما دام قد تم تصفحها جميعاً حسب الخاصية الشمولية المميزة لأية رغبة)(*). لقد بلغ «صاد» منتهى الخطاب وأوج التفكير الكلاسيكي. وساد بالضبط عند نهايتها. انطلاقاً من «صاد» نجد أن العنف والحياة والموت والرغبة والجنس، ستنشر تحت التمثيل بساطاً هائلاً من الظل، نحاول اليوم استعادته ثانية، في خطابنا وحريتنا وتفكيرنا، ما وسعنا الجهد لذلك. غير أن قصر تفكيرنا ومحدودية حريتنا وتكرر خطابنا، بلغت حداً صرنا معه مضطرين الى الاعتراف بأن ذلك الظل التحتي شيء يتعذر، في الحقيقة، استعادته. لذا فإن نجاحات جوليت وما حالفها من توفيق هي نجاحات يتأكد دوماً أنها نجاحات منفردة. ولا حد لها.

القرنان 17 و 18



(*) أي ما دامت استطاعت الرغبة أن تمر بجميع تلك الحالات وتسميها بأسمائها بفضل ما لها من خاصية الجموح الشامل. (م).



الهوامش والمراجع:

(1) Copernic, *Discours sur la frappe des monnaies* (in J., Y. Le Branchu, *Ecrits notables sur la monnaie,* Paris, 1934, I, p. 15).

(2) Anonyme, *Compendieux ou bref examen de quelques plaintes* (in. J.-Y. Le Branchu, *op. cit.*, II, p. 117).

(3) *Avis de Sir Th. Gresham* (in J.-Y. Le Branchu, op. cit. t, II, p. 7 et 11).

(4) Copernic, *Discours sur la frappe des monnaies, Loc. Cit.*, I, p. 12.

(5) *Compendieux, loc. cit.*, II, p. 156.

(6) Malestroit, *Le Paradoxe sur le fait des monnaies* (Paris, 1566).

(7) Bodin, *La Réponse aux paradoxes de M. de Malestroit* (1568).

(8) Davanzatti, *Leçon sur la monnaie,* (*in* J.-Y. Le Branchu, *op. cit.*, p. 230-231).

(9) Davanzatti, *Leçon sur les monnaies,* p. 231.

(10) أنظر أيضاً رأياً لـ أنطوان دولابيير Antoine de la Pierre في مطلع القرن السابع عشر: «تكمن قيمة النقود المسكوكة من ذهب-أو فضة، أساساً فيما تحتوي عليه من هاتين المادتين الثمينتين». *(De La nécessité du pesement).*

(11) Scipion de Grammont, *Le Denier royal, Traité curieux de l'or et de l'argent* (Paris, 1620), p. 48.

(12) Id., *ibid.*, p. 13-14.

(13) Id., *ibid.*, p. 46-47.

(14) Id., *ibid.*, p. 14.

(15) Schrœder, *Fürstliche Schatz und Rentkammer,* p. 111. Montanari, *Della moneta,* p. 35.

(16) Bouteroue, *Recherches curieuses des monnaies de France* (Paris, 1966), p. 8.

(17) Josuah Gee, *Considérations sur le commerce* (trad. 1749), p. 13.

(18) N. Barbon, *A Discourse Concerning Coining the new money lighter* (Londres, 1696), non paginé.

(19) Dumoulin (cité par Gonnard, *Histoire des théories monétaires,* I, p. 173).

(20) Clément, *Lettres, instructions et mémoires de Colbert,* t. VII, p. 239.

(21) Id., *ibid.*, p. 284.

وانظر كذلك Bouteroue, *Recherches curieuses,* p. 10-11.

(22) J. Becher, *Politischer Diskurs.* (1668).

(23) Th. Mun, *England treasure by foreign trade* (1664), Chap II.

(24) Scipion de Grammont *Le Denier royal,* p. 116-119.

(25) Horneck, *Oesterreich über alles,* Wenn es Will (1684) p. 8 et 188.

(26) أنظر: Davanzatti, *Leçon sur la monnaie,* (cité. par J.-Y. Le Branchu *op. cit.*, t. II, p. 230).

(27) Th. Hobbes, *Leviathan.* (éd. 1904, Cambridge), p. 179-180.

(28) Terrasson, *trois lettres sur le nouveau système des finances* (Paris, 1720).

(29) Dutot, *Réflexions sur le commerce et les finances* (Paris, 1738).

(30) Montesquieu, *L'Esprit des lois,* liv. XXII, chap. II.

(31) *Encyclopédic,* article «Monnaie».

(32) Paris-Duverney, *Examen des réflexions politiques sur les finances* (La Haye, 1740).

(33) D'Aguesseau, *Considérations sur la monnaie,* 1718 (*Œuvres,* Paris, 1777, t. X).

(34) Melon, *Essai politique sur le commerce,* (Paris, 1734).

(35) Graslin, *Essai analytique sur les richesses* (Londres 1767).

(36) Vaughan, *A discourse of coin and coinage* (Londres, 1675), p. I. Locke, *Considerations of the lowering of interests (Works,* Londres, 1801, t. V., p. 21-23).

(37) Melon, *Essai politique sur le commerce* (*in* Daire, *Economistes et financiers du XVIII siècle,* p. 761).

(38) Dutot, *Réflexions sur le commerce et les finances, ibid.*, p. 905-906.

(39) Véron de Fortbonnais, *Eléments de commerce,* t. II. p. 91.

أنظر أيضاً:

Recherches et Considérations sur les richesses de la France, II, p. 582.

وانظر كذلك: Le Trosne, *De l'intérêt social* (*in* Daire, *Les Physiocrates,* p. 908).

(40) Law, *Considérations sur le numéraire* (*in* Daire, *Economistes et financiers du XVIII siècle,* p. 519).

(41) Turgot, *Seconde lettre à l'abbè de Cice,* 1749 (*œuvres* , éd. Schelle, t, I, p. 146-147).

(42) Law, *Considérations sur le numéraire,* p. 472 *sq.*

(43) Locke, *Considérations of lowering of interests,* p. 73.

(44) Montesquieu, *L'Esprit des lois,* Liv. XXII, Chap. VII.

(45) Graslin, *Essai analytique sur les richesses,* p. 54-55.

(46) Cantillon, *Essai sur la nature du commerce en général* (édition de 1952), p. 73.

(47) Id., *ibid.*, p. 68-69.

(48) كان «بيتي» يقدم نسبة مماثلة هي: Id., *ibid. 4*

(49) *Cantillon, Loc. cit.*, p. 76.

(50) Dutot, *Réflexions sur le commerce et les finances,* p. 862 et 906.

(51) أنظر: Véron de Fortbonnais, *Eléments du Commerce,* t. I, p. 45.
وعلى الخصوص Tucker, *Questions importantes sur le Commerce* (Trad. Turgot. œuvies, I, P. 335)

(52) Hume, *De la circulation monétaire (Œuvres économiques,* trad. française, p. 29-30).

(53) Véron de Fortbonnais, *dans les Eléments du commence* (t.I, p. 51-52),
يقوم المؤلف في هذا الكتاب بالتعرض للقواعد الثمانية الأساسية للتجارة الإنكليزية.

(54) Quesnay, article «Hommes» (*in* Daire, *Les Physiocrates,* p. 42).

(55) Mercier de la Rivière, *L'Ordre naturel et essentiel des sociétés politiques* (*in* Daire, *Les Physiocrates,* p. 709).

(56) باعتبار القمح والحديد والزجاج والماس ثروات تجارية، فهي أيضاً ثروات لا تكمن قيمتها إلا في السعر» (كيني Quesnay، مقال «Hommes». ص 138.

(57) Dupont de Nemours, *Réponse demandée,* p. 16.

(58) Saint-Péravy, *Journal d'agriculture,* décembre 1765.

(59) Saint-Péravy, *Journal d'agriculture,* décembre, 1765.

(60) *Maximes de gouvernment* (*in* Daire, op. cit., p. 289).

(61) Turgot, *Réflexions sur la formation des richésses,* p 6.

(62) *Maximes de gouvernement* (*in* Daire, *op. cit.*, p. 289).

(63) Mirabeau, *Philosophie rurale,* p. 56.

(64) Id., *ibid.*, p. 8.

(65) Dupont de Nemours, *Journal agricole,* mai 1766.

(66) Mirabeau, *Philosophie rurale,* p. 37.

(67) Id., *ibid.*, p. 33.

(68) Cantillon, *Essai sur le commerce en général,* p. 68, 69 et 73.

(69) Condillac, *Le Commerce et le gouvernement (Œuvres* , t. IV, p. 10).

(70) Turgot, *Valeur et Monnaie (Œuvres Complètes,* éd. Schelle, t. III, p. 91-92).

(71) Condillac, *Le Commerce et le gouvernement (Œuvres* , t. IV., p. 28).

(72) Turgot, *Valeur et monnaie (Œuvres* , t. III, p. 91-93).

(73) Graslin, *Essai analytique sur la richesse,* p. 33.

(74) Id-*ibid.*, p. 45.

(75) Hume, *De la circulation monétaire (Œuvres économique,* p. 41).

(76) يقصد غراصلان بالحاجة «الضرورة، المنفعة، الذوق، والرفاهية» أنظر: *Essai analytique...* p. 24

(77) Graslin, op. cit., p. 36.

(78) أنظر الخطاطة، ص 225.

(79) Descârtes, Lettre à Mersenne, 20 novembre 1629 (*A., T.*, I, p. 76).

- II -

القسم الثاني

الفصل السابع

حدود التمثيل

ترجمة : سالم يفوت
مراجعة : مطاع صفدي

١ ـ عصر التاريخ

شهدت السنوات الأخيرة من القرن الثامن عشر، حدوث قطيعة بحجم تلك التي أطاحت بفكر عصر النهضة في مطلع القرن السابع عشر؛ فتصدعت الأشكال الدائرية الكبرى التي كان يقبع التشابه داخلها متقوقعاً على نفسه، فاسحة بذلك المجال أمام ظهور جدول التماثلات، لينبسط كجدول؛ وهذا الجدول الآن سينحل بدوره ويتفكك، والمعرفة ستنشأ على تربة جديدة. إنها قطيعة تشبه في غرابة مبدئها وانفطارها الأصلي، تلك التي تفصل دوائر برسيلز (Paracelse) عن النظام الديكارتي. فكيف تبدلت فجأة، وعلى نحو غير مرتقب، القواعد الإبستمولوجية؟ كيف تفرعت الوضعيات عن بعضها بعضاً. وغيّرت بصورة أعمق أيضاً، نمط كينونتها؟ كيف حدث أن انسحب الفكر من رحاب كان يقطنها فيما قبل، وهي: النحو العام والتاريخ الطبيعي وتحليل الثروات، ليدينها على أنها خطأ وضلال ولاعلم، بعدما كان يعتبرها، قبل أقل من عشرين سنة، على أنها هي العلم عينه والمعرفة ذاتها؟ ما الحدث أو القانون اللذان يحكمان هذا التحول الذي لم تعد بموجبه الأشياء، فجأة، تدرك أو توصف، أو تحدد وتصنف، ويتم التعبير عنها بذات الكيفية، ولم يعد بالإمكان استشفاف الثروات والكائنات الحية والخطاب، كموضوعات محورية في المعرفة، خلف الكلمات أو بينها، بل كائنات مخالفة لها أتم المخالفة؟ وبالنسبة لأركيولوجيا المعرفة، إذ كانت هذه الفصلة، التي أحدثت تصدعاً عميقاً في استمرار الأمور واتصالها وشرخاً يتعذر ملؤه، في حاجة إلى تحليل، وإلى تحليل دقيق، فإن من غير الممكن «تفسيرها» ولا حتى إيجازها في كلمة واحدة. ذلك أنها حدث حاسم وجذري يفرض نفسه على الصعيد المرئي للمعرفة بأكمله. ومن الممكن ملاحقة بشائره وهزاته وآثاره ومتابعتها متابعة تدريجية. ومما لا شك فيه أن تأسيس ما ينطوي عليه هذا الحدث من حقيقة فريدة وإخراج سندها إلى واضحة النهار، أمر لا يقدر عليه وحده إلّا التفكير الذي يتملك ثانية من أصل تاريخه، أي التفكير الذي يهيمن عليه هاجس رصد البدايات والتنقيب عنها.

أما الأركيولوجيا (الحفريات) فإنها ستكتفي بتصفح الحدث في مظهره الجلي؛ إنها تحدثنا عن الكيفية التي تتحور بها الأشكال الخاصة لكل وضعية على حدة (فبخصوص النحو، مثلاً، تقوم الحفريات بتحليل انمحاء الدور الأساس الذي كان يعزى للاسم، والقيمة الجديدة التي صارت لأنظمة الإعراب والمكانة التي أمست تحتلها، كما تقوم، بخصوص الكائنات الحية، بتحليل ربط السمة بالوظيفة)؛ وتحلل التغير الذي يطرأ على الكائنات الاختبارية التي تنطوي عليها تلك الوضعيات (كحلول اللغات مثلاً محل الخطاب، والإنتاج مكان الثروات)؛ كما تدرس الإزاحة التي تتعرض لها الوضعيات فتحل إحداها مكان الأخرى (كالرابط الجديد الذي صار، مثلاً، يجمع البيولوجيا وعلوم اللغة والاقتصاد)؛ وأخيراً، وهو بيت القصيد، ستظهر أن فضاء المعرفة العام لم يعد فضاء تماثلات وفوارق، فضاء منظومات لاكمية، فضاء تقسيم شامل أو تصنيف عام، أو علم عام بنظام ما هو غير قابل للقياس، بل أمسى فضاء قوامه تنظيمات، أي علاقات داخلية تربط بين عناصر يؤدي مجموعها وظيفة معينة؛ ستؤكد الحفريات أن هذه التنظيمات متفاصلة، ولا تمثل جدولاً متصلاً لانفصام فيه ولا تقطع، وأن بعضها قد ينتمي إلى ذات المستوى الواحد بعينه، بينما يرسم بعضها الآخر سلاسل متتالية خطية. مما يجعلنا نلحظ انبثاق **التشابه** و **التتالي** كمبدأين منظمين لفضاء الاختباريات هذا: فلم يعد الرابط بين تنظيم وآخر، تشابه عنصر أو عدة عناصر، بل تشابه العلاقة بين العناصر (وهنا لا يبقى لقابلية الرؤية أي دور)، والوظيفة التي تؤديها؛ يضاف إلى ذلك أنه إذا ما حدث وأن تجاورت تلك التنظيمات لشدة تشابهها فيما بينها، فلا يعني ذلك أنها تحتل مواقع متقاربةضمن فضاء التصنيف، بل لأنها تشكلت جميعاً في ذات الوقت، والواحد منها تلو الآخر مباشرة ضمن صيرورة التتالي. وبينما كان التعاقب الزماني لا يعني، بالنسبة للتفكير الكلاسيكي إلّا ملاحقة ومتابعة فضاء أسبق وجوهري هو فضاء الجدول الذي يوفر سلفاً كل الإمكانيات؛ أمست منذ ذلك الحين، المشابهات المتواقتة والقابلة للملاحظة في الآن نفسه داخل الفضاء، مجرَّد صورٍ تتالٍ ثابتة ودائمة، تتخذ شكل أشباهٍ ونظائر متعاقبة. لقد كان النظام الكلاسيكي يوزع التماثلات والفوارق غير الكمية التي تفصل بين الأشياء وتصل ما بينها، داخل فضاء ممتد ومتصل: كان ذلك النظام يمارس مطلق السيادة على خطابات البشر وجدول الكائنات الطبيعية وتبادل الثروات، ممارسة تختلف باختلاف الأشكال والقوانين، بصورة طفيفة. ومع القرن التاسع عشر سيبسط التاريخ الأشباه والنظائر بسطاً يقرب التنظيمات المتباينة من بعضها بعضاً، داخل تسلسل زمني. وهذا التاريخ هو ما سيفرض، وبالتدريج، قوانينه على تحليل الإنتاج وتحليل الكائنات العضوية، وكذا على تحليل المجموعات اللسانية. وبذلك يكون التاريخ قد **أفسح المجال** أمام التنظيمات المتشابهة، مثلما كان النظام قد فتح الباب على مصراعيه للتماثلات والفوارق **المتتالية**.

لكن ما يلحظه المرء، هو أن التاريخ لا يعني ها هنا تسلسلاً لتتاليات حقيقية يعكس الكيفية التي تتعاقب بها في الواقع؛ بل يعني نَمَطَ الوجود الأساس والجوهري للاختباريات(*)،

(*) أي للمعارف التي تحوز درجة معينة من الشروط العلمية، وتغدو ثابتة، مما يسمح بأعتمادها كمنطلقات لمعارف وعلوم أخرى ممكنة. (م).

والذي استناداً إليـه يتم تأكيـدها وضبـطها وتَهيُّؤها وتوزيعهـا داخل فضـاء المعرفـة من أجل معارف وعلوم أخرى ممكنة. ومثلما أن النظام، في التفكير الكلاسيكي لم يكن يعتبر انسجاماً مرئياً للأشياء أو نظاماً لارتباطها واطـرادها وتشـابهاتهـا الثابتـة، بل فضـاء وجودهـا الخاص، والذي ينشئها معرفياً، قبل أية معرفة فعلية، كذلك فإن التـاريخ أضحى منـذ القرن التـاسع عشر، هو ما بـه يتحدد مكـان ولادة ما هـو اختباري ومـا يمنح لهـذا الأخير وجـودَه الخاص، بعيداً عن كل تسلسل جاهز للأحداث. ولعله لهذا السبب، تـوزع التاريـخ بكيفية ملتبسـة، منذ وقت مبكر، بكيفية تتعذر، لا محالة، إمكـانية التغلب عليهـا وعلى التباسها، بـين علم اختباري للأحداث، وبين ذاك النمط من الوجود الأصـلي الذي يفـرض مصيرهـا على سـائر الكائنات الاختبارية، وعلينا نحن الكائنات الفردية. نحن نعلم أن التاريخ، بمعناه الشامل، هو المنطقة الأوفر معـارف والأغزر علماً ودراية، وتنبهاً والأكـثر ازدحامـاً في ذاكرتنـا؛ لكنه وفي الوقت ذاته، هو الأرضية التي تنشأ عليها كل الكائنات وتعرف فيها لمعتها العابرة. وقد أمسى التاريخ، بوصفه نمطَ وجود كل ما يمثل أمام تجربتنـا، شيئاً يتعـذر على تفكـيرنا أن يحيط بـه: ولعله لا يختلف، من هذا الجانب، عن النظام الكلاسيكي. فقد كان من الممكن إثباته، هـو الآخر، داخل معرفة منظمة، لكنه كان يعتبر أساساً بمثابة الفضاء الذي منه يأتي كل كائن إلى المعرفة؛ والميتافيزيقا الكلاسيكية ذاتها، كانت تقطن بالذات، في هذا البعد الرابط بين النظام الجزئي والنظام الكلي، وبين التصنيف والتماثل، وبـين الكائنـات الطبيعيـة والطبيعـة عامـة، البعد الرابط، إجمالاً، بين إدراك البشر (أو خيالهم) وإرادة الله وعقله. أما الفلسفـة في القرن التاسع عشر، فستجد مكانها في ذلك البعد الرابط بين التاريخ الجزئي والتاريخ الأشمل، بين الأحداث والأصل، بـين التطور والانبجـاس الأول للنبع، بـين النسيان والعـود. فهي لم تبقَ ميتافيزيقا إلاّ من حيث إنها ستصير ذاكرة، ستقود التفكير حتماً نحو ضرورة التساؤل لمعرفة ماذا يعنيه بالنسبة له أن يكون شيئاً ما ذا تاريـخ. إنه تسـاؤل سينقل، وبـدون تلكؤ، الفلسفة من هيغل إلى نيتشه وما بعده. ولا ينبغي أن نعتـبر ذلك نهايـة تفكير فلسفي قـائم الذات، نهايـة جد مبكرة وفخـورة بأنها ستنكب كليـة على مـا قيل من طـرف الآخرين قبلهـا. لا ينبغي أن نتخذه ذريعة وتعلّة لاتهامه بأنه تفكير عاجز عن الوقوف بمفرده على قدميه، ومضطر دومـاً بأن يتقمص شكل تفكير جاهز سلفاً. بل علينـا أن نعتبره فلسفـة تحررت من قيـود فضاء النـظام ومن أغلاله، وانفصلت عن تلك الميتافيزيقا، لتجعل من نفسهـا فلسفة تكـرس ذاتها لخـدمة الزمان في انسيابه وألوان عودتـه ما دامت تقـع، هي كفلسفة، في قبضـة نمط كينونـة التاريـخ ووجوده.

غير أن من الضروري أن نعود بشيء من التفصيل إلى ما عـرفته نهايـة القرن الثـامن عشر وبداية التاسع عشر: ويتعلق الأمر بالانقلاب الذي ينقلنا، فجأة وبسرعة مهولـة، من النظام إلى التاريخ؛ بالتغير الجـذري الذي أصـاب الوضعيـات التي كانت، منـذ ما يقـرب من قرن ونصف، وراء ظهور وميلاد عـدد من الميادين المعـرفية المتقـاربة ـ كتحليـل التمثيل، والنحـو العام، والتاريـخ الطبيعي، والتفكـير في الثروات والتجـارة. كيـف اختفت هذه الكيفيـات في النظر إلى التجربة وفي ترتيبهـا، من الوجـود، والتي هي **الخطاب، الجـدول و المبادلات**؟ ومـا الشكل الجديد الذي تقمصته الكلمات والكائنات وموضوعات الحاجة وكيف تم تـرتيبها ثـانية وعلى أية تربة؟ أي نمط كينونة جـديد كـان عليها الحصـول عليه كي يـطرأ ما طـرأ من تغير،

وتظهر إلى الوجود، في سنين معدودة، معارف أضحت مألوفة حالياً ومعروفة، أطلق عليها منذ القرن التاسع عشر اسم: **علم اللغة، البيولوجيا، و الاقتصاد السياسي؟**

إننا نميل عادة إلى القول بأن هذه الميادين الجديدة تحددت في القرن الأخير لأن شيئاً ما من الموضوعية انضاف إلى المعرفة، وشيئاً ما من الضبط طبع الملاحظة، وشيئاً ما من الدقة عرفه التفكير، وشيئاً ما من التنظيم اتسم به البحث والتنقيب العلميان، زيادة على شيء من الحظ والدراية ساعدنا على الخروج من عصر جمود كانت المعرفة فيه تتخبط في حبال **نحو جماعة بور رويال** وتصنيفات **لينيه** ونظريات التجارة والزراعة. وإذا كان في مقدورنا الكلام، من زاوية نظر معقولية المعارف، عن ما قبل تاريخٍ لها، فإنه يتعذر علينا بخصوص الوضعيات فعل ذات الشيء، فهي لا تخرج من عصر جمود إلى عصر انطلاق، أو من ما قبل التاريخ إلى التاريخ. لذا لا يمكن الكلام بصددها إلّا عن تاريخ بالمعنى الحصري. لا يصح الحديث بخصوصها إلّا عن تاريخ مكتمل. وقد تطلّب انهيارُ المعرفةِ الكلاسيكية واختفاؤها وبزوغُ وضعية جديدة، ما زلنا نرزح إلى حد ما تحت وطأتها، ظهورَ حدث أساس، من الأحداث الأكثر حسماً في الثقافة الغربية.

ولأننا ما زلنا تحت نير هذا الحدث، فهو يفلت في القسط الأكبر منه، لا محالة، منا. أما عن مداه، والطبقات العميقة التي أصابها، وسائر الوضعيات التي أطاح بها ليشيد أخرى مكانها، والقوة الهائلة التي مكّنته من أن يخترق، في بضع سنين فقط، فضاء ثقافتنا بكامله، فليس من الممكن قياسه وتقديره إلّا بعد بحث مضنٍ وشاقٍ ينصب بكامله على صلب حداثتنا نفسها. ولم تكن نشأة ذلك العدد من العلوم الوضعيّة، وظهور الأدب وانكفاء الفلسفة على صيرورتها الخاصة، وانبثاق التاريخ كمعرفة وكنمط وجود الاختبارية في الوقت ذاته، سوى أعراض وعلامات لقطيعة عميقة. علامات مبعثرة في فضاء المعرفة، ما دام بالإمكان إدراكها والوقوف عليها بخصوص نشأة علم اللغة، أو نشأة الاقتصاد السياسي، أو حتى نشأة البيولوجيا. ثمة تبعثر حتى في التسلسل الزمني للأحداث، إذ بالرغم من أن الظاهرة في حد ذاتها سهلة التحديد من الناحية التاريخية (حيث اكتملت ما بين سنوات 1755 و 1825)، إلّا أن كل ميدان من تلك الميادين الثلاثة، عرف طورين متتالين يلتقيان حوالى سنوات 1795-1800. في الطور الأول لا يُلاحظ أيُّ تغيير على نمط الكينونة الأساس للوضعيات؛ فثروات البشر، وأنواع الطبيعة والكلمات التي تتألف منها اللغات، ظلت على ما كانت عليه في العصر الكلاسيكي: تمثيلاتٍ مضاعفةً ـ تمثيلات دورُها هو أن تشير إلى تمثيلات، وتحلّلها، وتركبها، وتفكّكها، لتخرج إلى واضحة النهار، من خلال إبراز منظومة تماثلاتها وفوارقها، المبدأ العام لنظامها. وفي الطور الثاني فقط يصير بإمكان الكلمات والأصناف والثروات الحصول على نمط وجود مخالف لنمط وجود التمثيل. غير أن ما تغير بالمقابل، منذ وقت مبكر جداً، منذ تحليلات **أدام سميث** (A. Smith) و **جيسيو** (Jussieu)، أو تحليلات **فيك دازير** (Vicq d'Azyr)، في عصر **جونس** (Jones) و **دانكتيل دبرون** (d'Anquetil - Duperron)، هو شكل الوضعيات وهيئتها؛ أي الكيفية التي تعمل بها عناصر التمثيل فيما بينها، داخل كل وضعية على حدة، والكيفية التي تؤدي بها دورها المزدوج القائم على التعين والبيان، على التخصيص والإبانة، متأدية من ذلك، عن طريق عقد المقارنات، إلى النظام. وهذا الطور الأول هو ما سيسترعي اهتمامنا في هذا الفصل الأول.

II ـ مقياس العمل

يعتقد عادة أن أدم سميث قد أسَّس الاقتصاد السياسي الحديث ـ أو الاقتصاد ـ باقحامه مفهوم العمل في ميدان تفكير كان يجهل ذلك المفهوم: ونجم عن ذلك مباشرة التخلي عن كل التحاليل القديمة المتعلقة بالنقد والتجارة والمبادلة، واعتبرت تحاليل بائدة وفي ذمة التاريخ ـ ما عدا اسهامات الفيزيوقراطيين التي اعتبرت أنها كان لها الفضل على الأقل في الاهتمام بالإنتاج الفلاحي. صحيح أن أدم سميث يحيل منذ البداية مفهوم الثروة إلى مفهوم العمل، عندما يقول: «إن العمل السنوي لأمة ما من الأمم هو الاعتماد الأساس الذي يمد الاستهلاك السنوي بمجموع الأشياء الضرورية واللازمة للحياة؛ وهذه الأشياء، هي دائماً، إما إنتاج مباشر من ذلك العمل، أو يتم شراؤها عن طريق مقايضة منتوج العمل ذلك مع أمم أخرى»[1]. من الصحيح كذلك أن سميث يحيل القيمة الاستعمالية للأشياء إلى حاجة البشر، والقيمة التبادلية إلى كمية العمل المبذولة لإنتاجه: «إن قيمة أية سلعة من السلع بالنسبة للشخص الذي يملكها ولا ينوي استهلاكها، أو التمتع بها شخصياً، بل يبغي مبادلتها بشيء آخر، تكون مساوية لكمية العمل الذي تتطلبه تلك السلعة في حالة الشراء أو الطلب»[2] إلّا أن الحقيقة أن الفروق الموجودة بين تحليلات سميث، وتحليلات تيرغو (Turgot) أو كنتيون (Cantillon)، أقل مما يتصوّر؛ أو على الأصح، لا توجد حيثما نتخيلها. فمنذ «كنتيون» بل وقبله، كان الاقتصاديون يقيمون تمييزاً قاطعاً بين قيمة الاستعمال وقيمة المبادلة؛ منذ «كنتيون» كذلك، كانوا يلجأون إلى كمية العمل، في قياس قيمة المبادلة. إلّا أن كمية العمل المنضوية في سعر الأشياء، لم تكن شيئاً سوى وسيلة قياس، نسبية وبسيطة في الوقت ذاته. فعمل شخص ما، يساوي في الواقع، كمية الغذاء اللازم له ولأسرته طول المدة التي يتطلبها الشغل[3]. ولو أن الحاجة ـ كالغذاء والملبس والمسكن ـ كانت تحدد في نهاية المطاف المقياس المطلق لسعر السوق. وطوال العصر الكلاسيكي، كانت الحاجة هي التي تعتبر مقياس التساويات، كما كانت القيمة الاستعمالية تعتبر مقياساً مطلقاً للقيم التبادلية؛ فالغذاء هو الذي يقدر الأسعار، مع إعطاء أولوية وامتياز للإنتاج الفلاحي والقمح والأرض، وهو أمر كان الجميع يقر به.

لم يبتكر أدم سميث، إذن، العمل كتمثيل اقتصادي، بل نحن نصادفه لدى مفكرين سابقِين عليه أمثال كنتيون و كيني و كوندياك؛ لم ينفرد به وحده، كما لم يمنحه دوراً جديداً، سيما وأنه استخدمه، هو الآخر، كمقياس لقيمة تبادلية: «العمل هو المقياس الحقيقي لقيمة تبادل أي سلعة»[4]. إلّا أنه يزيحه، مع ذلك، من مكانه: محتفظاً له دائماً بوظيفة تحليل الثروات المتبادلة، تحليلاً لا يظل مجرد لحظة على سبيل إرجاع المبادلة إلى الحاجة، (والتجارة إلى المقايضة البدائية)؛ فهو يكتشف فيه وحدة قياس دنيا وبسيطة ومطلقة. عندئذ، لن تقيم الثروات نظام تساوياتها الداخلي على أساس مقارنة الموضوعات المتبادلة، ولا على أساس تقدير لقدرة كل شخص على تمثيل موضوع ما من موضوعات الحاجة (والغذاء باعتباره أساس كل ما عداه)؛ بل سيتم تفكيكها وتحليلها إلى وحدات العمل التي أنتجتها فعلاً. لقد ظلت الثروات باستمرار العناصر التمثيلية التي يعول عليها. إلّا أن ما كانت تمثله، في نهاية المطاف، ليس موضوع الرغبة، بل العمل.

غير أن اعتراضين يطرحان على الفور: كيف يكون العمل مقياساً ثابتاً للسعر الطبيعي للأشياء بينما هو ذاته ذو سعر ـ وسعره متغير؟ كيف يكون العمل وحدة بسيطة للقياس، في وقت نلاحظ فيه أن شكله يتغير وأن تقدم المصانع ما فتىء يعمل على تحويله إلى نشاط أكثر انتاجية عن طريق الامعان في تقسيمه؟ هذان الاعتراضان لا يقومان في الحقيقة ضد أولية العمل، بل يبرزانها ويخرجانها إلى واضحة النهار. ذلك أن في العالم أقطاراً، بل في القطر الواحد، تأتي فيها لحظات يصير فيها العمل ذا كلفة عالية: نظراً لقلة اليد العاملة وارتفاع الأجور؛ وتأتي لحظات أخرى تصبح فيها اليد العاملة متوافرة بكثرة، مما يخفض من الأجور ويجعل كلفة العمل رخيصة. إلاّ أن ما يتغير عبر هذه التقلبات، هو كمية الغذاء الذي يمكن الحصول عليه بأجرة يوم من العمل؛ حينما لا يوجد إلاّ قدر ضئيل من السلع الغذائية، ويكون ثمة عدد كبير من المستهلكين، يتم تعويض كل وحدة من العمل بقدر ضئيل من الزاد والمعاش؛ بينما يتم تعويضها بقدر أوفر من ذلك حينما تكون السلع الغذائية متوافرة. وهذه جميعاً، مضاعفات مصدرها وضع السوق وحالته؛ أما العمل في حد ذاته، والساعات التي يستغرقها، والجهد الذي يتطلبه، فتظل جميعها هي هي في جميع الأحوال؛ وكلما زاد عدد هذه الوحدات، صار ثمن المنتوج باهظاً. «والكميتان المتساويتان من العمل هما دوماً متساويتان بالنسبة لمن يعمل»[5].

غير أننا، ومع ذلك، نستطيع القول إن تلك الوحدة، ليست ثابتة، ما دام إنتاج ذات الموضوع الواحد بعينه، يتطلب حسب جودة المصانع (أي حسب ما يتطلبه تقسيم العمل المراد القيام به) جهداً طويلاً إلى حد ما. إلاّ أن الحقيقة أن العمل، في حد ذاته ليس هو الذي يتغير؛ وما يتغير هو علاقة العمل بالمنتوج الحاصل منه. إن العمل منظوراً إليه كأجر يومي وكجهد وكد، بسط Numérateur ثابت، يقابله مقام Dénominateur هو وحده القابل للتغير (متخذاً شكل موضوعات منتجة). فالعامل الذي يتطلب منه صنع ابرة أن يقوم بثماني عشرة عملية مختلفة، لن ينتج، لا محالة، خلال يوم عمل واحد، أكثر من عشرين إبرة. بينما ينتج عشرة عمال لا يقوم كل واحد منهم إلاّ بعملية واحدة أو عمليتين، أكثر من ثمانية وأربعين ألف إبرة في يوم عمل واحد؛ وعليه، فإن كل عامل يتكفل بإنجاز عشر هذا الإنتاج، يمكن القول إنه يصنع في يوم عمل واحد أربعة آلاف وثمانمائة إبرة[6]. ويعني هذا أنّ قوة العمل تضاعفت؛ ذلك أن عدد الموضوعات المصنوعة ازداد عدده بكثرة بالنسبة لكل وحدة (يوم عمل شخص أجير)؛ كما أن قيمتها التبادلية انخفضت، فكل موضوع من موضوعاتها لن يتطلب بدوره سوى مدة أقل نسبياً، من العمل. فالعمل، مقارنة مع الأشياء، لم ينقص؛ بل الأشياء هي يبدو أنها تقلّصت، بالمقارنة مع وحدة العمل.

صحيح أنّ البشر يتبادلون فيما بينهم لأن ثمة حاجات؛ لولاها لما وجدت تجارة ولا عمل ولا تقسيم للعمل قصد جعله منتجاً أكثر. والعكس صحيح كذلك. فالحاجات، حينما تكون مشبعة، تحد من العمل ومن كماله: «ما دامت القدرة على المبادلة هي التي تخلق تقسيم العمل، فإن تزايد التقسيم يظل دوماً رهيناً بتلك القدرة ورهين امتدادها، أو رهين اتساع السوق، على الأصح»[7]. فالحاجات ومبادلة المنتوجات المستجيبة لها، هي ما يشكل دوماً مبدأ الاقتصاد: إنها بمثابة محركه الأساس ومحيطه الدائري؛ أما العمل وما يتعرّض له من

تقسيم بقصد تنظيمه، فليس سوى نتيجة لها. غير أن المقياس الذي يتم بموجبه إثبات مساواة ما أو اختلاف في عملية التبادل وداخل نظام التكافؤ، هو من طينة أخرى غير طينة الحاجة؛ فهو لا دخلَ له برغبة الأفراد فقط، وليس تغيره تابعاً لتغيرها. لأنه مقياس مطلق، ليس متعلقاً بأحاسيس البشر وشهواتهم؛ بل هو خارج عنهم: فهو وقتهم وكدهم وجهدهم. ينطوي تحليل أدم سميث، إذا ما قورن بالاقتصاديين السابقين عليه، على عملية فصل جوهرية: فصل العقل عن المبادلة، والمقياس عما هو متبادل، وطبيعة المتبادل عن الوحدات التي تسمح بتقسيمه. يتم التبادل لأن ثمة حاجة، وحاجة بالذات، إلى موضوعات، لكن نظام المبادلات وترتيبها بحسب الأفضلية، والفروق بينها، أساسها وحدات العمل التي تطلّبها انتاجُها كموضوعات. وإذا كان من وجهة نظر التجربة البشرية ـ أي في المستوى الذي سيطلق فور ذلك اسمْ السيكولوجيا ـ يتبادل البشر فيما بينهم ما هم في حاجة إليه، وما هو «ضروري لهم، ومطلوب ولذيذ»، فإنهم، من المنظور الاقتصادي، يتبادلون ما يُروّج في صورة أشياء، يتبادلون العمل. وبذلك لم يبق المتبادل هو موضوعات الحاجة التي يمثل بعضها البعض الآخر، بل أمسى هو الوقت والجهد والكد، وقد اتخذت جميعاً صوراً أخرى ومظاهر متغيرة أو خفية أو منسية.

لذلك الفصل قيمة كبرى إذن. صحيح أن أدم سميث، ظل هو الآخر، شأنه في ذلك شأن سابقيه، يحلل حقل وضعية أطلق عليه القرن الثامن عشر اسم «الثروات»، فاهماً من هذه الأخيرة أنها موضوعات الحاجة ـ أي موضوعات تمثيل. يمثل بعضها البعض الآخر ضمن عمليات التبادل. لكنه داخل هذا التقليد، وذلك الاقتفاء، ورغبة منه في العثور على القانون الضابط للوحدات ومقاييس المبادلة، انتهى إلى صياغة مبدأ ترتيب لا يمكن رده إلى تحليل التمثيل: حينما أكد على العمل والكد والجهد والوقت، أي على ذلك اليوم المضني من العمل الذي يستهلك حياة الإنسان وينهكها في الوقت ذاته. وبذلك لم يعد تكافؤ موضوعات الرغبة وتساويها أمراً يتم اثباته بواسطة موضوعات أو رغبات أخرى، بل صار يتم بالانتقال والمرور إلى شيء آخر مغاير لها تمام المغايرة؛ فنظام الثروات وترتيبها في المبادلة، وكون سعر الذهب أكبر من سعر الفضة مرتين، لم يعد مرده إلى أن للناس رغباتٍ متفاوتة؛ ولا أنهم يشعرون بذات الجوع ولا أن لهم ذات الأحاسيس؛ بل مصدر ذلك أنهم يخضعون جميعاً للوقت والكد والجهد والعناء، مراحلَ تقود نحو نهاية حتمية هي الموت. يتبادل البشر فيما بينهم، لأن لديهم ذات الحاجات والرغبات؛ لكن ما يجعلهم قادرين على المبادلة وعلى تنظيم مبادلاتهم وترتيبها هو كونهم يعيشون تحت رحمة الوقت ويخضعون لقدر غاشم خارج عن إرادتهم. أما إنتاجية ذلك العمل، فلا تعود بأجمعها إلى المهارة الشخصية أو إلى حساب المصالح، بل ترتد إلى شروط لا صلة لها، هي الأخرى، بالتمثيل: بل لها علاقة بتقدم الصناعة وتزايد تقسيم المهام والاختصاصات وتراكم رأس المال، والتمييز بين العمل المنتج والعمل غير المنتج. هكذا نلاحظ كيف أنَّ تفكير آدم سميث في الثروات أخذ يتعدى نطاقه المفروض عليه من طرف العصر الكلاسيكي، حيث كان يجد مكانه داخل الأيديولوجيا ـ نطاق تحليل التمثيل؛ باحثاً لنفسه، وبكيفية مواربة، عن مكان يحيل إلى ميدانين يفلتان معاً من قبضة تحليل الأفكار: فهو يجنح، من جهة، نحو أنتروبولوجيا تتساءل عن ماهية الإنسان (تناهيه، علاقته بالزمن

وحتميـة الموت) والمـوضـوع الـذي يمضي فيـه أوقـات عمله، يكـدّ ويتعب دون أن يجـد فيـه المـوضوع المبـاشر لحاجتـه؛ ومن جهة ثـانية نحـو التلويح بـامكانيـة اقتصاد سيـاسي لا يبقى موضوعه المحوري ومدار خطابه هو مبادلة الثروات (ولعبة التمثيل كأسـاس تستند إليـه)، بل إنتاجها الفعـلي: أشكال العمـل والرأسـمال. ندرك عنـدئذ كيف أنـه بين هـاتين الـوضعيتين الحديثتي التكوين ـ أنتروبولوجيا تتحـدث عن الإنسان وقـد أضحى غريبـاً عن ذاته، واقتصـاد يتحدث عن ميكانيزمات تتم خارج الوعي الإنساني ـ تضمر الأيديولوجيا أو تحليـل الثروات، لتتحول فيما بعد إلى مجرد سيكولوجيا. بينما ينفتـح في مقابلهـا وفي اتجاه معـاكس لها، سيطلّ عليها من عليائـه، بعدُ تـاريخٍ ممكن. وابتـداء منٍ آدم **سميث**، لم يعد زمـان الاقتصاد زمـاناً دورياً، زمن الافتقاد والاغتناء، لم يبق كذلـك نمواً خـطياً لسيـاسات ذكيـة، برفعهـا من عدد النقود الرائجة، تزيد في عجلة الإنتاج بصورة أنجع مما لو رفعت الأسعار، بل سيغـدو الزمنَ الداخلي لتنـظيمٍ ينمو تبعـاً لضرورته الخـاصة ويتـطور تبعاً لقـوانين ذاتيـة نوعيـة ـ وهو زمن الرأسمال ونظام الانتاج.

III ـ تنظيم الكائنات

ذات التحـولات التي أمكننـا الـوقـوف عليهـا بـين سنـوات 1775 و 1795 في الميـدان الاقتصادي، عرفها ميدان التاريخ الـطبيعي بدوره. لم يـطرح للسؤال مبدأ التصنيفـات: فقد ظل هدف هـذه التصنيفات إبـرازَ «السمة» التي تجمـع الأفراد والأنـواع داخل وحـدات أعم تتمايز فيما بينها، وتسمح في الأخير بإدراجها داخل جدول تجد فيه كـل الأفراد والمجمـوعات، معروفة كانت أو غير معروفة، مكـانها. تلك السمات يتم الـوصول إليهـا عن طريق التمثيـل الشامل والكلي للأفراد، فهـي بمثابة تحليل تمثيـلي لهؤلاء، تسمح من خـلال تمثيل التمثيـلات ببعث النـظام وإبـرازه؛ كـما أن المبـادىء العـامـة للتصنيف ـ بمـا فيهـا تلك التي كـانت وراء مـنظومتي **تـورنفـور** (Tournefort) **وليني** (Linné)، وكـانت كـذلـك وراء منهـج **أدنصـون** (Adanson) ـ تكرست حتى مع **جيسيو** (Jussieu) ومع **فيـك دازير** (Vicq d'Azyr) **ولامـارك** (Lamarcke) **وكنضول** (Condolle)، واستمر العَمَـل بها. لكن التقنيـة التي كانت متبعـة في تحديد السمة المميزة، والعلاقة بين البنية المرئية وبين مقاييس التماثل، تغيرت، شأنها في ذلـك شأن علاقات الحاجة أو علاقات السعر، مـع **آدم سميث**. وطوال القـرن الثامن عشر، كـان المصنفون يبرزون السمة عن طريقِ مقارنة البنيـات المرئيـة، أي بواسـطة الربط بـين العناصر المتماثلة ما دام كل عنصر منها كافياً لتمثيـل باقي العنـاصر الأخرى وينـوب عنها حسب المبـدأ الـترتيبي المعتمد: ويكمن الفـرق الوحيـد في أن العناصر التمثيليـة كانت، بـالنسبـة لأنصـار النسق أو المنظومة، تتحدد منذ البداية، أما بالنسبة لأنصار المنهـج، فكان يتم التـوصل إليهـا فيما بعد وبـالتدريـج، عن طريق المعـاينة والمقـارنة. إلاّ أن الانتقـال من البنية المـوصوفة إلى السمة المصنفة، كان يتم بكامله في مستوى الوظائف التمثيلية التي يمـارسها المـرئي إزاء ذاته. ومـع **جيسيـو ولامـارك وفيـك دازيـر**، سـوف تستنـد السمـة المميـزة، أو عـلى الأصـح، سوف يستند تحول البنية إلى سمة، إلى مبدأ غريب عن ميدان المرئي ـ مبدأ داخلي لا يرتد إلى لعبة التمثيل. هـذا المبدأ (الـذي يوافق العمـل في مستوى الاقتصـاد) هو **التنـظيم**. والتنظيم بوصفه أساساً للتصنيف، يتخذ أربعة مظاهر مختلفة:

1 ـ فهـو يتجلى، أولاً، في صـورة ترتيب وتسلسـل للسمات. فـإذا لم يتم بسط الأنـواع، الواحدة بجانب الأخرى، في تنوعها وتبـاينها الأكـبر، وإذا ما روعي للتـو جانب تحـديد مجـال البحث، وتم قبول التقسيمات التي تفرضها البـداهة ـ كـالنبات الـوحيد الفلقـة، والنبات ذي الفلقتـين، أو كالـديدان والأسـماك والطيـور أو ذوات الأربع من الحيـوانات ـ فـإن ما سـوف نلاحظه هو أن ثمة بعض السمات التي تشترك فيها تلك الكائنات جميعاً، بكيفية مطلقـة، ولا تغيب عن أي جنس من الأجناس، أو أي نـوع من الأنواع منهـا: مثـال ذلـك انتشـار عضـو التذكير وموقعه بالنسبة لعضو التأنيث في الزهور، انتشار التُوَيْـج حينما يحمـل أعضاء تـذكير، عدد الفلقات التي تصـاحب الجنين النبـاتي في البذرة. وتـوجد سـمات أخرى يتـواتر وجـودها بكثرة داخل فصيلة معينة، لكنها لا تبلغ فيها الدرجة نفسها من الثبوت والحضور؛ ومرد ذلك أنها تتكون من أعضاء أقل أهمية (كوجود عدد من الأوراق بتويـج الزهـرة، ووجود أو غيـاب التويج، والوضع نفسه بالنسبة لحضور أو غياب كأس الزهـرة وعضو تـأنيثها): وتسمى هـذه السمات، السمات «الثانوية شبه الموحدة». وهنـاك أخيراً سـمات «ثالثيـة شبه مـوحدة» تكـون أحياناً ثابتة وأحياناً أخرى متغيرة: (بنيـة كأس الـزهرة، وحيـدة الورقـة أو المتعددة الأوراق، عدد الفاكهة، ووضع الزهور والأوراق، وطبيعة الساق)؛ ويستحيل انطلاقاً من هذه السـمات شبه الموحدة، تحديد فصائل أو زمر مـا ـ لا لأنها لا تعكس وحدات عـامة تنـطبق على أنـواع انطباقاً كلياً، بل لأنها لا تعكس ما هو جوهري ومميز لمجموعة من الكائنات الحيـة. ذلك أن لكـل فصيلة طبيعية كـبرى عدداً من الشروط التي تحـدّدها، والسـمات التي تسمح بـالتعـرّف عليها تكون أكثر اقتراباً من تلك الشروط الأساسية: فاذا كان التكاثر يمثل الـوظيفة الأسـاسية للنبات، فان الجنين يعتبر أهم جانب فيها، وبامكاننـا أن نقسم النباتـات إلى ثلاثـة أصناف: عديمة الفلقة، وحيدة الفلقة وثنائية الفلقة. واعتماداً على هذه السمات الأساسية أو «الأوليـة»، يمكن اعتبار السمات الأخرى مجرد سمات تدخل تلوينات وفروقاً دقيقـة. وبهذا نلحظ كيف أن السمة لم يعد سبيل الوصول إليها مباشرة هو البنية المرئية، ودونما احتكام إلى أي مقياس آخـر سوى حضورها أو غيابهـا؛ بل أضحت تتحـدد انطلاقـاً من وجود وظـائف أساسيـة بالكـائن الحي، ومن علاقات الأهمية التي لم يعد مردها الوصف وحده.

2 ـ ارتبـطت السمات، إذن، بـوظائف. ويعني هـذا أننا عـدنا من جـديـد، بمعنى مـا من المعاني، الى النظرية القديمة حول العلامات، والتي تفترض أنَّ الكائنـات تحملها كـطابع جـلي مميز لها، وكدليل على ما هو جوهري فيها. إلا أن علاقات الأهمية ها هنـا، علاقـات تضايف أو تبعيـة وظيفية. فـاذا كان عـدد الفلقـات، في الـزهـرة، هـو المقيـاس الحـاسم في تصنيف النباتات، فلأن الفلقات تلعب دوراً محدداً في وظيفة التكـاثر، ومن ثم الى وظيفـة تتحكم في كيان الكائن الفرد بأكمله[8].

وعليه، فقد أكـد **فيك دازيـر** (Vicq d'Azyr) أن الوظـائف الغذائيـة هي بدون شـك، الوظائف الأهم؛ لذلك «كانتَ ثمة علاقة ثابتة بين بنية الأسنان لدى الحيوانات آكلة العشب وبنية عضلاتها واصابعها وأظافرها ولسانها ومعدتهـا وأمعائهـا»[9]. يترتب عن ذلـك أن السمة ليست حاصل علاقة المرئي بنفسه، بل هي في حد ذاتهـا مجرد جـانب مرئي من تنـظيم معقد ومرتب تلعب فيه الوظيفة دوراً أساسياً ومحدِّداً. وأهمية السمة لا ترجع الى تواترها في البنيـات الملاحظة؛ بل هي متواترة ومطردة لأنها هامة من الناحية الوظيفية. وكـما سيؤكد ذلك **كوڤييه**

(Cuvier)، ملخصاً أعمال كبار متأخري أنصار المنهج في ذلك القرن: كلما ارتقينا صعداً نحو الاصناف العامة «كلما كانت الخصائص التي تظل مشتركة، خصائص ثابتة؛ ولما كانت العلاقات الأكثر ثباتاً هي تلك التي لها صلة بالأجزاء الأهم كانت سمات الفروع والأقسام العليا، مستقاة من الأجزاء الأهم... على هذا النحو سيغدو المنهج طبيعياً ما دام يدخل في الاعتبار أهمية الأعضاء»[10].

3 ـ ندرك، في هذا الإطار، إذن، كيف استطاع مفهوم الحياة أن يغدو مفهوماً ضرورياً ولا بد منه، لترتيب الكائنات الطبيعية. وقد أضحى كذلك لسببين: أولهما، أن الحاجة كانت تدعو الى التنقيب في أعماق الجسم عن العلاقات التي تربط الأعضاء السطحية بالأعضاء العميقة والباطنة والتي تتكفل بأداء الوظائف الأساسية؛ وهذا ما جعل سطور (Storr) يقترح تصنيف الثدييات تبعاً لشكل حوافرها؛ ذلك أن هذا الأخير مرتبط بأنماط تنقل الحيوان وإمكانياته الحركية؛ وترتبط هذه بدورها بنوع تغذيته ومأكولاته، وبمختلف أعضاء الجهاز الهضمي[11]. ثانيهما، يحدث أحياناً أن تكون السمات الأهم هي السمات الأكثر خفاء؛ إذ لوحظ، فيما قبل، أن الأزهار والثمار، وهي الأجزاء المرئية أكثر من النبتة، ليست هي العناصر الدالة، ولا تعد خصائص مميزة، وما يعتبر كذلك، هو الجهاز الجنيني وبعض الأعضاء كالفلقات. وهي ظاهرة نصادفها بكثرة في الحيوانات كذلك. فقد كان سطور (Storr) يعتقد أن من الضروري تحديد الأصناف الكبرى تبعاً لشكل الدورة، أما لامارك، الذي لم يكن مع ذلك مشرحاً، فقد رفض أن تصنف الحيوانات الدنيا تبعاً لمبدأ لا يستند إلا إلى هيئتها المظهرية: «إن إدخال مفاصل الجسم وأعضاء القشريات في الاعتبار، جعل كل علماء التاريخ الطبيعي ينظرون إليها على أنها حشرات حقيقية، وقد انسقت أنا كذلك ولمدة زمنية طويلة وراء هذا الرأي. ولما كان من المشهود به أن تنظيم الكيان العضوي هو أكثر الاعتبارات اهمية فيما يخص تصنيف الحيوانات وتقسيمها المنهجي والطبيعي وتحديد العلاقات الحقيقية بينها، نتج عن ذلك أن القشريات، نظراً لكونها تتنفس عن طريق خياشيم فقط، شأنها في ذلك شأن الرخويات، ولأن لها، هي أيضاً، قلباً عضلياً مثلها، ، وجب أن توضع مباشرة بعدها،وقبل العنكبوتيات والحشرات التي ليس لها تنظيم مماثل»[12]. ولم يبق اساس التصنيف، إذن، إرجاع المرئي الى ذاته، وإبراز أحد عناصره على اعتبار أنه يمثل باقي العناصر الأخرى؛ بل بات عملية دورانية تقوم على إرجاع المرئي الى اللامرئي، كما لو كان الثاني الأساس العميق للأول، ثم الصعود ثانية من هذا البنيان الخفي في اتجاه علاماته الجليّة والبادية على سطح الجسم. وكما قال عالم التاريخ الطبيعي بينل (Pinel): «في الوقوف عند السمات الخارجية التي تعينها وتحددها المدونات، تنكر لنبع أكثر ثراء وخصوبة من حيث معلوماته، وفيه، بالتالي، رفض لتصفح كتاب الطبيعة الأكبر التي نضع معرفتها هدفاً نصب أعيننا»[13]. وبذلك ستستعيد السمة دورها القديم كدليل مرئي يشير إلى عمق دفين وخفي؛ إلا أن ما يشير إليه، ليس نصاً خفياً أو كلاماً مغلفاً، أو تشابهاً بالغ الدقة ـ بل إنه يدل على مجموع التنظيم المنسجم الذي يلتحم فيه المرئي واللامرئي معاً.

4 ـ وقد انتفى، من جراء ذلك، التوازي بين التصنيف والمدونة. فلما كان الترتيب يقوم

على تقطيع تدريجي مُستوعب للمكان المرئي، كان من المنتظر جداً أن يتم تحديد المجموعات وتعيينها بكيفية متوازية. كانَ من المنتظر أن تكون التسمية والتعيين شيئاً واحداً، وأن يصبح مشكل الاسم ومشكل الجنس مشكلاً واحداً. أما وأن السمة صارت لا تصنف إلا بالرجوع، أولاً وقبل كل شيء، الى تنظيم أفراد الكائنات، فان عملية التميز لم تعد تقام على ذات المقاييس واعتماداً على ذات العمليات التي تقام عليها عملية التسمية. فمن أجل العثور على المجموعات الأساسية التي تندرج ضمنها الكائنات الطبيعية، كان لا بد من النزول من الأعضاء السطحية الى تلك التي هي أكثر خفاء، ثم من هذه الوظائف الكبرى التي تتكفل بأدائها. أما المدونة فستواصل بالمقابل انتشارها وانبساطها في فضاء واطىء ومستو هو فضاء الجدول: إذ انطلاقاً من سمات مرئية في الكائن، يلزم الاهتداء الى الخانة التي يوجد عليها اسم جنسه، واسم نوعه. فثمة تفاوت أساس بين فضاء التنظيم وفضاء المدونة: أو إنْ شئنا القول، بدلاً من أن يتطابقا تطابقاً كاملاً، يصيران متعامدين؛ وعند نقطة تماسهما توجد السمة البادية، التي تشير الى وظيفة عميقة وتسمح في المستوى السطحي بمنحها اسماً. هذا التمييز الذي سيؤدي، بعد عدة سنوات، الى إقصاء التاريخ الطبيعي والقضاء على أولية التصنيف، نحن مدينون به الى عبقرية «لامارك»: ففي الخطاب الذي افتتح به كتاب «النباتات الفرنسية» Flore francaise، أكد وجود تعارض جذري بين منهجين في دراسة النباتات: منهج يروم «تحديد» الصنف مطبقاً قواعد تحليل تسمح باكتشاف الاسم عن طريق لعبة منهجية بسيطة أساسها ثنائية الحضور والغياب (اذا كانت السمة الفلانية حاضرة في الكائن الذي ندرسه، وجب وضعها في الطرف الأيمن من الجدول؛ أما اذا كانت غائبة، فيلزم وضعها في الطرف الأيسر منه؛ وهكذا حتى نأتي على التحديد النهائي للصنف)؛ ومنهج يبغي اكتشاف علاقات التشابه الحقيقية، وذلك عن طريق الدراسة الدقيقة لتنظيم الأنواع[14]. وبقوة الأشياء، توقف الاسم والأجناس، وكذا التعيين والتصنيف ثم اللغة والطبيعة عن أن تتلاقى. وأضحى توافق نظام الكلمات ونظام الأشياء أمراً مبتسراً وفيه تكلف. كما بدأ ارتباطها العريق، الذي على أساسه شيد التاريخ الطبيعي في العصر الكلاسيكي، والذي قادنا تواً من البنية الى السمة، ومن التمثيل الى الاسم، ومن الكائن الفرد الى الجنس العام المجرد، يعرف التصدع والانهيار. وبدأ الكلام عن أشياء تحدث، وتقع في فضاء آخر غير فضاء الكلمات. فهذا التمييز المبكر جداً والذي تم على يد لامارك، كان ايذاناً بنهاية التاريخ الطبيعي وافتتاح عهد جديد هو عهد البيولوجيا، دشن هذه الأخيرة بكيفية أفضل بكثير، وبصورة أكثر ثباتاً ويقيناً وجذرية من مجرد استعادة الموضوع المعروف، بعد عشرين عاماً خلت، حول سلسلة الأنواع الوحيدة وتحولها التدريجي.

صحيح أن التاريخ الطبيعي، في القرن الثامن عشر، قال بمفهوم ما للتنظيم، مثله في ذلك مثل الاقتصاد في العصر الكلاسيكي، الذي عرف مفهوماً للعمل؛ إلا أن دور ذلك المفهوم للتنظيم، كان يتمثل آنئذ، في تحديد نمط تركيب الكائنات المعقدة اعتماداً على أدوات أولية؛ فقد كان «لينيه» يميز، مثلاً، بين «التجاور» الذي يزيد في نمو المعدن، و«اندماج مادة جديدة في مادة أصلية»، ذلك الاندماج الذي يجعل النبات ينمو عن طريق التغذي[15]. أما بونيه فقد كان يقيم تقابلاً بين ما يسميه «تراكم» «الجوامد الخام» و«تركيب الجوامد المنظمة»

الذي «يمتزج فيه عدد شبه لامتناهٍ من الأجزاء بعضها سائل والبعض الآخر جامد»[16]. ولم يسبق أبداً لمفهوم التنظيم هذا، الذي قال به القرن الثامن عشر، أن شكل أساساً لنظام الطبيعة، وأساساً لتعيين فضائها وتحديد أشكالها. ولم يعرف صورته التي عرف بها في القرن التاسع عشر، كمنهج للتمييز، يربط السمات بعضها ببعض، ويربطها بوظائف، يرتبها حسب اسلوب بناء داخلي وخارجي، مرئي وغير مرئي كذلك، يوزعها داخل فضاء، غير فضاء الأسماء والخطاب واللغة، إلا من خلال أعمال **جيسيو** و **فيك دازير** و **لامارك**. لم يعد التنظيم مجرد مؤشر الى فئة أو صنف من الكائنات، لم يبق مجرد مؤشر الى انقطاع أو انفصال في فضاء التصنيف، بل صار الى جانب ذلك يحدد القانون الداخلي لبعض الكائنات، ذلك القانون الذي يسمح لبنية من بنياتها أن تلعب دور سمة. فالتنظيم يسرى داخل البنيات التي تربط، والسمات التي تميز، مشيعاً بذلك فضاء داخلياً أعمق، فضاء أساسياً.

كما أصاب هذا الانقلاب، الركن الأساس في التاريخ الطبيعي، إذ أدخل تحويراً على مناهج وتقنيات التصنيف بمعناه الكلاسيكي؛ وإن كان لا يطعن في شروط إمكانها الأساسية؛ ولا يتعرض بعد لنمط وجود النظام الطبيعي. إلا أنه يتأدى مع ذلك الى نتيجة هامة، قوامها تعميق هوة فاصلة بين العضوي واللاعضوي. فهذان الاسمان لم يكونا يعنيان في جدول الكائنات الذي كان يقيمه التاريخ الطبيعي، سوى صنفين أو فئتين، قد تتلاقيان والتقابل بين الحي واللاحي، لكنهما لا تتطابقان، بالضرورة، معه. ومنذ الوهلة التي صار فيها التنظيم مفهوماً له شأن في التمييز الطبيعي، وصار يسمح بالانتقال من البنية المرئية الى التعيين، انفك عن أن يبدو، هو نفسه، كمجرد سمة؛ وغدا يحيط الفضاء التصنيفي الذي يقطن فيه، ويفسح المجال أمام تصنيف ممكن. ومن ثم، بات التعارض بين العضوي واللاعضوي تعارضاً أساسياً. والواقع أن الارتباط القديم بين الممالك الطبيعية الثلاث، اختفى ابتداء من السنوات 1775-1795؛ دون أن يحل بدله التقابل بين المملكتين: العضوية واللاعضوية؛ بل إن هذا الأخير، يجعله، على الأصح، غيرَ ممكن، من خلال فرض تقسيم مغاير في مستوى آخر، وضمن فضاء مخالف. وقد صاغ **بلاص (Pallas)** و **لامارك(Lamarck)** [17] هذه المقابلة الثنائية الكبرى بين العضوي واللاعضوي، والتي جاء التقابل بين الحي واللاحي ليطابقها. وقد كتب **فيك دازير** سنة 1786 قائلاً: «لا توجد في الطبيعة إلا مملكتان، احداهما تتمتع بالحياة والثانية عديمة الحياة»[18]. لقد بات العضوي حياً، الحي هو كل كائن يتكاثر وينمو؛ أما اللاعضوي، فقد أضحى هو اللاحي، أي كل كائن لا ينمو ولا يتكاثر. أي أنه الجمود والسكون والموات الذي يوجد عند تخوم االحياة. ولئن كان يختلط بالحياة، فإنه يفعل ذلك كما لو كان ينزع الى القضاء عليها ومحقها. «توجد في كل الكائنات قوتان خارقتان مختلفتان أتم الاختلاف، ودوماً متعارضتان الى حد أن الواحدة منهما تقضي باستمرار على الآثار التي تنجح الأخرى في إنتاجها»[19]. هكذا نلحظ كيف أن شيئاً ما كالبيولوجيا؛ غدا ممكناً، بعد ضربه الجدول الأكبر للتاريخ الطبيعي في العمق؛ نلحظ كذلك كيف أن تعارضاً جذرياً بين الحياة والموت، سيطفو على السطح، مع تحليلات **بيشا (Bichat)**. وهو تعارض، لن يمثل الانتصار الوقتي والعابر، الى حد ما، لنزعة حيوية على نزعة ميكانيكية؛ فالنزعة الحيوية في مجهودها الرامي الى إبراز خصوصية الحياة ليست سوى أثر مظهري لتلك الأحداث الحفرية [الاركيولوجية].

١٧ ـ اعراب الكلمات

نعثر على الصدى الصحيح، لتلك الأحداث، في مجال تحليل اللغة. إلا أن هذا التحليل يتقمص في ذلك الصدى، على الأرجح، شكلاً أكثر خفاء، كما يتخذ وقعاً زمنياً أبطأ. ومرد ذلك سبب من السهل كشفه؛ فقد نُظر الى اللغة واعتبرت طيلة العصر الكلاسيكي، كخطاب، أي كتحليل عفوي للتمثيل. لذا كانت اللغة، بالنظر إلى سائر أشكال النظام غير الكمي، الشكل الأكثر مباشرة والأقل تروياً، والأوثق ارتباطاً بالحركة الخاصة بالتمثيل. وضمن هذا النطاق، كانت أفضلها تأصلاً فيه وترسخاً في نمط كينونته، إن قورنت بتلك الأشكال المتروية ـ العالمة أو المختصة ـ التي كان يؤسسها تصنيف الكائنات أو تبادل الثروات. واذا كانت التحولات التقنية التي طرأت على قياس قيم التبادل أو مناهج التمييز بين الكائنات، كافية لأن تدخل تغييرات هامة على تحليل الثرواتِ أو على التاريخ الطبيعي، فإن حدوث مثل ذلك في علم اللغة، تطلب أحداثاً أكثر عمقاً، يكون في مقدورها إدخالُ تغييرات على جوهر التمثيل ذاته، في الثقافة الغربية. ومثلما كانت نظرية الاسم في القرنين السابع عشر والثامن عشر، أكثر قرباً من التمثيل، مما جعلها تتحكم، قليلاً أو كثيراً، في تحليل بنيات الكائنات الحية وسماتها، وفي تحليل السعر والقيمة، بالنسبة للثروات، فقد ظلت كذلك في نهاية العصر الكلاسيكي، وعمّرت مدة أطول، ولم تتعرض للتغيير إلا في وقت متأخر، فيما بعد، حينما أصيب التمثيل ذاته، وفي مستوى نظامه الحفري الأعمق بتحولات جذرية.

وحتى مطلع القرن التاسع عشر، لم يطرأ على تحليلات اللغة سوى تغيير طفيف. فقد ظلت الكلمات ينظر اليها انطلاقاً من قدرتها على التمثيل ومن قيمها التمثيلية كعناصر ممكنة وكامنة في خطاب يحدد لها جميعاً نمط وجودها. ومع ذلك لم تعد تلك المضامين التمثيلية تحلل تحليلاً يكمن مرماه في مجرد تقريبها من أصل مطلق، سواء كان أصلاً ميثياً أم لا. ففي **النحو العام** في صورته الخالصة والمحضة، تكون سائر كلمات لسانٍ ما، تحمل دلالةً متوارية ومشتقة الى حد ما، حيث السبب الأصلي لذلك يكمن في تعيين بدئي. وكل لسان، مهما بلغت درجة تعقيده، يلغي ذاته في موضع يكون بمقتضاه حاصلَ تطورٍ، ترجع بداياته الأولى الى الأصوات الاولى التي أطلقها الإنسان الأول. والمشابهات الجانبية مع باقي الألسن ـ كالجرسيات المتقارنة التي تخفي معاني متماثلة ـ تقدم على أنها تأكيد للعلاقة العمودية التي تربط كل لسان بتلك القيم العميقة المطمورة وشبه الصامتة. وفي الربع الأخير من القرن الثامن عشر، بلورت المقارنةُ الأفقية، بين الألسن، وظيفةً مخالفة: فهي لم تعد تكشف عما تحتفظ به كل لغة أو لسانٍ من مخزون قديم، أو تكشف عن الآثار التي تركتها المرحلة قبل البابلية على جرسية كلماتها؛ بل صارت تسمح بقياس مدى تشابهها، ومقدار المشابهات الموجودة بينها، والى أي مدى يمكن استشفاف ملامح بعضها من بعض. من هنا ظهور المقارنات الكبرى بين لغات متباينة في نهايةالقرن. وهي مقارنات كانت وراءها احياناً دوافع سياسية، كالمحاولات التي عرفتها روسيا والرامية الى إقامة جرد للغات الأمبراطورية الروسية[20]؛ وفي سنة 1787،

صدر في /بطروغراد/ المجلد الأول من كتاب المعجم المقارن بين لغات العالم(*)
Glossarium Comparatirum totius orbis

وقد انصب فيه الاهتمام على 279 لغة ؛ 171 منها آسيوية، و 55 أوروبية و 30 أفريقية و 23 أمريكية[21]. وقد تم فيه عقد مقارنات على أساس من المضامين التمثيلية وحدها؛ حيث كانت تتم مواجهة النواة الدلالية نفسها - التي تعتبر نواة ثابتة - مع الكلمات نفسها التي بها مختلف اللغات. عن تلك النواة (يقدم أديلونغ Adelung 500 صيغة لـ Pater في مختلف اللهجات واللغات)؛ وأحياناً كانت المقارنة تتم عن طريق اختيار جذر واعتباره عنصراً ثابتاً داخل أشكال، بها تغير طفيف، ثم تحديد المعاني التي يتأرجح بينها (وفي هذا الاتجاه، كانت أولى المحاولات المعجمية، كمحاولات Buthet de la Sarthe).

وتستند جميع هذه التحاليل الى مبدأين سبق أن كانا هما المبدأين اللذين يؤسسان النحو العام: مبدأ اللغة الأصلية المشتركة التي تفرعت عنها سائر اللغات؛ ومبدأ تأثير الأحداث التاريخية الأجنبية على اللغة في هذه الأخيرة، حيث يستهلكها ويستنفدها، ويرهفها، ويضفي عليها صفة المرونة بمضاعفة أشكالها أو دمجها (مثل ما يحدث في الغزوات والهجرات، وتقدّم المعارف والحرية، أو العبودية السياسية وغيرها).

غير أن مقارنة اللغات في نهاية القرن الثامن عشر، أظهرت عن شكل وسط بين ترابط المضامين والاشتراك في ذات الجذر: ويتعلق الأمر بالإعراب. فقد كان النحاة منذ زمن طويل على دراية بالظواهر الإعرابية (مثلما كان علماء التاريخ الطبيعي على دراية بمفهوم ما للتنظيم سابق على ذلك الذي سيقول به لابلاص و لامارك؛ وعلماء الاقتصاد على معرفة بمفهوم ما للعمل، سابق على مفهوم آدم سميث)؛ لكنهم لم يكونوا يحللون الإعرابات إلا من منظور قيمتها التمثيلية - إما باعتبارهم لها تمثيلات ملحقة، أو النظر اليها على أنها كيفية ترتبط بها التمثيلات فيما بينها (أي لشيء آخر، نظام آخر للكلمات). فحينما نقيم، على غرار ما فعل كوردو (Cœurdoux)[22] و وليام جونس (W. Jones)[23]. مقارنة بين مختلف صور فعل الكينونة في السنسكريتية واللاتينية واليونانية، نكتشف علاقة ثباتٍ مناقضة لتلك التي درج الناس على القول بها: فالجذر هو الذي يحوَّل، أما الإعرابات فتظل هي هي.

فالسلسلة الصرفية السنسكريتية لفعل كان وهي: asmi, asi, osti, smas, stha, santi توافق بالضبط، انما من حيث التماثل الإعرابي، السلسلة الصرفية اللاتينية Sum, es, est, sumus, estis, sunt.

ومما لا شك فيه أن كوردو و انكتيل دبرون ظلا عند مستوى تحليلات النحو العام، حينما اعتبر الأول مردّ ذلك التوافق، انهما معاً رواسب للغة أصلية؛ وعندما اعتقد الثاني أن مصدر التوافق، الاختلاطُ التاريخي بين الشعوب الهندية وشعوب البحر المتوسط في ظل مملكة باكتريان Bactriane. غير أن ما كان محطَّ تغيرٍ في ذلك التصريف المقارن، لم يعد هو الصلة بين المقطع الأصلي والمعنى الأول، بل كان علاقةً أعقد، بين التحولات التي تصيب الجذر،

(*) ظهرت الطبعة الثانية في اربعة مجلدات سنة 1790-1791.

ووظائف النحو؛ فقد كان يكتشف أنه في لغتين مختلفتين، ثمة علاقة ثابتة بين سلسلة من التحولات التي يتعرض لها الشكل وسلسلة أخرى من الوظائف النحوية من قيم المبنى أو تحولات المعنى.

وقد نتج عن هذا، أن أخذ مظهر النحو العام في التغير: ولم تعد مختلف مناحيه النظرية تلتحم وتترابط فيما بينها بذات الكيفية؛ كما أن الرباط الموحد لها اتخذ وجهاً مغايراً الى حد ما. لقد كانت العلاقة بين الجذور ذات الشكل الساقط والمعنى المقتطع في التمثيلات في عهد **بوزي**، **وكوندياك**، وحتى العلاقة بين القدرة على التعيين والقدرة على الإبانة، علاقة تتكفل بها سلطة الاسم. أما الآن فقد ظهر عنصر جديد: في جانب المعنى أو التمثيل، لا يشير حتماً إلا الى قيمة اضافية (ويتعلق الأمر بدور الفاعل أو المفعول به Complément، ذلك الدور الذي يلعبه الفرد أو الشيء المعين؛ يتعلق الأمر بزمن الفعل)؛ اما في جانب المبنى، فيمثل المجموع الثابت اللامتغير الذي يفرض قانونه الاسمي على الجذور التمثيلية الى حد أنه يدخل عليها تحويراً هي ذاتها. يضاف الى ذلك أن هذا العنصر، الثانوي من حيث المعنى، الأولي من حيث التماسك التمثيلي، ليس هو ذاته مقطعاً معزولاً أو جذراً ثابتاً، بل هو نظام تغيرات ترتبط مناحيه المختلفة فيما بينها ارتباطاً وثيقاً. فالحرف S لا يدل على ضمير المخاطب، مثلما يدل حرف e، حسب **كور دو جيبلان** (Court de Gébelin)، على التنفس والحياة والوجود؛ بل إن مجموع تغيرات m, s, t هو الذي يمنح للجذر الفعلي قِيَم ضميرَ المتكلم والمخاطب والغائب.

وقد ظل هذا التحليل الجديد يجد مرتعه الحقيقي، حتى نهاية القرن الثامن عشر في البحث حول القيم التمثيلية للغة؛ أي أن الأمر ظل يتعلق بالخطاب. غير أنه، ومن خلال منظومة الإعراب، كان قد ظهر البعد النحوي الخالص: ولم تعد اللغة تتكون من تمثيلات فحسب، وأصوات تمثل بدورها تلك التمثيلات، وتنتظم فيما بينها انتظاماً تستلزمه متطلبات التفكير وأشكال تسلسله؛ بل أضحت، الى جانب ذلك، تتكون من عناصر تمثيلية مجتمعة في منظومة، تفرض على الأصوات والمقاطع والجذور، نظاماً ليس هو نظام التمثيل. وبذلك انْسَلّ الى تحليل اللغة عنصر لا يمتّ إليه بصلة (مثلما انسلّ العمل الى تحليل المبادلة، والتنظيم الى تحليل السمة). وكنتيجة أولى لذلك، يمكن الإشارة الى ظهور صوتيات، في القرن الثامن عشر، لم يبق موضوعها هو البحث في القيم التعبيرية الاولى، بل صار هو تحليل الأصوات، وتحليل علاقاتها، وتحولاتها الممكنة؛ فقد حدد **هلفاغ** (Helwag) في سنة 1781 المثلث الحركي Triangle Vocalique[24]. كما يمكن الإشارة الى ظهور التباشير الأولى للنحو المقارن: إذ لم تعد المقارنة تنصب على الزوج المتكون من مختلف اللغات من حروف ومعنى، بل على مجموع التحولات النحوية (في التصريف والإعراب، وما ينشأ عن ذلك من صرف أو زيادة). كما لم تعد اللغات تُقارن فيما بينها من زاوية معاني كلماتها، بل من جانب الروابط التي تجمع تلك الأخيرة بعضها ببعض؛ ولم تعد تتواصل فيما بينها عن طريق ذلك التفكير المجهول الهوية والغُفْل العام، الذي عليها أن تمثلة تمثيلاً مباشراً بواسطة أدوات رهيفة هشة ظاهرياً، لكنها على درجة كبرى من المتانة والصلابة المتجليتين في ترتيبها للكلمات ترتيباً منظماً. وكما قال **مونبودو** (Monboddo): «نعثر في ميكانيَّة اللغات، بوصفها أقل اعتباطاً وأفضل انتظاماً

من التلفظ بالكلمات، على مقياس جيد لتحديد قرابة اللغات وانتسابها للأصل نفسه. وهذا ما يجعلنا قادرين على القول بأن لغة ما منحدرة من أخرى، أو أنهما معاً لهجتان عاميتان لذات اللغة الأصلية، عندما نلاحظ أنهما تتبعان، وبذات الكيفية، ذات الطرق اللغوية من اشتقاق وتركيب وإعراب»[25]. وطالما نظر الى اللغة على أنها خطاب، فلن يكون للغة أيّ تاريخ آخر سوى تاريخ تمثيلاتها: وبمجرد ما يطرأ تغير ما على الأفكار والأشياء والمعارف والعواطف، عندئذ، وعندئذ فقط، تتغير اللغة تبعاً لذلك وبحسب إيقاع ذلك التغير، بل وحتى التشابهات الموجودة بينها، وبين باقي اللغات الأخرى: وستغدو تلك الميكانية من حيث إنها هي حامل التماثل والاختلاف، ومن حيث هي دليل على الجوار وعلامة القرابة، مرتكزَ التاريخ ومحوره. من خلالها تستطيع التاريخية أن تنسل الى عمق الكلام ذاته وتندس فيه.

٧ ـ الأيديولوجيا والنقد

عرف النحو العام والتاريخ الطبيعي وتحليل الثروات. في نهاية القرن الثامن عشر، إذن، حدثاً اثّر فيها جميعاً وبذات الكيفية. ومنذ ذلك الوقت لم يبقَ بإمكان الأدلة التي أصيبت في تمثيلاتها، وتحليل التماثلات والفوارق الذي بإمكانه أن يقوم آنئذ، والجدول المتصل المتمفصل الذي كان يقام على دمج المشابهات، والنظام المحدِّد داخل الكثرة الاختبارية، لم يبق بإمكان كل ذلك أن تتخذ من التمثيل سنداً لها، أن تستند إلى التمثيل وحده كأساس، تُبنى عليه. لم يعد ما يقيم موضوعات الرغبة هو الموضوعات الأخرى التي تستطيع الرغبة أن تمثلها فحسب، بل أضحت شيئاً آخر لا يمكن رده الى التمثيل. إنه **العمل**؛ وما صار يسمح بتمييز كائن طبيعي، ليس هو العناصر التي يمكن تحليلها استناداً الى التمثيلات التي نكونها عنها، وعن غيرها، بل إنه ذلك الارتباط الداخلي للكائن نفسه، والذي هو بمثابة **تنظيمه**؛ كما أن ما يسمح بتعريف اللغة، ليس هو الكيفية التي تمثل بها التمثيلات، بل هو بنيانها الداخلي، والكيفية التي يتغير بها وضعُ الكلمات نفسها حسب موقعها من الإعراب، ومكانها بالنسبة لبعضها بعضاً: أي حسب **نظامها الإعرابي**. وفي كل الأحوال صار ينظر لعلاقة التمثيل بذاته وروابط النظام التي تسمح بتحديدها خارج كل مقياس كمي، صار ينظر اليها الآن على انها شروط خارجية للتمثيل ذاته في راهنيته، وخارجة عنه. فلربط تمثيل معنى ما بتمثيل لفظ، لا بد من الرجوع الى قوانين نحوية خالصة للغة، تلك القوانين التي، دون أن تكون لها القدرة على تمثيل التمثيلات، فإنها تخضع لنظام دقيق من تغيراتها الصوتية وإرتباطاتها التركيبية؛ ولا بد من الإحالة اليها؛ ففي العصر الكلاسيكي كان للغات نحو، لأن لها مقدرة على التمثيل؛ أما الآن، فقد بات التمثيل يتم انطلاقاً من ذلك النحو الذي هو بالنسبة للغات، بمثابة الوجه الآخر التاريخي، أو الحجم الداخلي الضروري الذي لم تعد القيم التمثيلية تشكل بالنسبة له سوى الوجه الخارجي اللامع والمرئي. فإنه من أجل ربط بنية جزئية ما بمجموع الهيئة الخارجية المرئية للكائن الحي، داخل سمة محددة، صار من الضروري الآن الرجوع الى قوانين بيولوجية خالصة، وهي قوانين تنظم العلاقات بين الوظائف والأعضاء، خارجاً عن كل العلامات الوصفية ولربما بمعزل عنها؛ فلم تعد الكائنات الحية تحدد تشابهاتها، ومشابهاتها وأصنافها انطلاقاً من قابليتها للوصف الخارجي. فلأن لها بنية أشبه ما تكون بجانب خفي كثيف ومتوارٍ عن النظر، كانت لها سمات بامكان اللغة أن تفحصها وتحددها. وعلى السطح

المكشوف والخطابي لـذلك الجـانب الخفي، وصاحب الشأن في الوقت ذاتـه، تطفـو السمات مكونة بذلك مظهراً خارجياً لكيانات عضوية أضحت منطوية على نفسها.

وأخيراً، حينما يتعلق الأمر بربط تمثيل موضوع الحاجة بكل الموضوعات التي يمكن أن يبادل بها، صار من اللازم الرجوع الى شكل العمل ومقداره باعتبارهمـا يحددان قيمتـه، وما يضفي على الأشياء تسلسـلاً وتدرجـاً داخل حـركـات السـوق المتصلة، ليس هـو المـوضـوعـات أو الحـاجات الأخـرى؛ بل النشـاط التي أنتجها والجهـد الـذي أفـرغ فيهـا بصمت؛ إن الأيـام والساعات اللازمة لصنعها ولاستخراجها، أو لنقلها هي التي تشكل ثقلها الخاص، وصلابتها التجارية وقانونها الداخلي، أي مـا يمكن ان نطلق عليـه، سعرهـا الحقيقي؛ انطلاقـاً من هذه النواة الجوهرية، تتم المبادلات، وتجد أسعار السوق مرتكزها الثابت بعد تأرجح طويل.

هذا الحدث الغريب نوعاً ما، هـذا الحدث الخفي الـذي شهدتـه تلك الميادين الثـلاثة في نهاية القرن الثامن عشر، والذي من جرائه أقبلت تواً على قطيعة مع ما قبلهـا، بامكـانـنا الآن إذن تعيين وحدته التي تنبني عليها مختلف صوره وأشكاله. والملاحظ هنـا أنه من قبيـل تبسيط الأمور، البحث عن تلك الوحدة في جانب تقدم المعقوليـة، أو في اكتشاف مـوضوع محـوري ثقافي جديـد. ففي السنوات الأخـيرة من القرن الثـامن عشر، لم يتم إدخال اشكـال التحليل العقـلي الى الظواهـر المعقدة في البيـولوجيـا أو تـاريـخ اللغـات أو الإنتـاج الصنـاعي، لم يتم تطعيمها بأشكال تحليل عقلي كانت تجهلها؛ لم يظهر الاهتمام بغتة ـ بـالأشكال المعقـدة للحياة وبتاريخ المجتمـع، تحت «تأثـير» رومانسيـة ما صـاعدة؛ لم يتم التخـلي عن عقلانيـة تسير في ركـاب نموذج الميكـانيكا وتخضـع لقواعـد التحليـل وقـوانـين الفهم، تحت الحـاح مشـاكلهـا العقـلانية. بـل الأصح أن نقـول: كل ذلـك حدث، إلا أنـه اتخـذ شكـل حـركـة تتم عـلى السطح: تحول الاهتمامات الثقافية وانزلاقها، إعادة توزيـع الآراء والأحكام، ظهـور أشكالٍ جديدة داخل الخطاب العلمي، تجاعيد تعلو لأول مرة في وجه المعرفة، وجـه المعرفـة المتنور. يتعلق الحدث، في هذا المستوى الذي تتأهل فيه المعارف وتـترسخ في وضعيتهـا، بكيفية أكـثر جوهرة، لا بالموضوعات المستهدفة والمحللة والمفسرة في المعـرفة، ولا حتى بكيفيـة معرفتهـا أو عقلنتهـا، بل بعـلاقة التمثيـل بما يمثله. إن مـا حـدث مـع آدم سميث، ومـع فقهـاء اللغـة الاوائل، ومع **جيسيو** و **فيك دازير** أو **لامارك**، كان تحولاً طفيفـاً لا شأن لـه، لكنه جـوهري قطعاً، أحدث رجة في التفكير الغربي برمته: فَقَدَ فيه التمثيلُ القدرةَ على أن يؤسس، انطلاقاً من ذاته وعبر انتشاره الخاص، ولعبة ومضاعفته لذاته، الروابط التي تجمع مختلف عناصره. لم يعـد بامكـان اي تركيب أو تفكيـك، ولا بإمكـان أي تحليل للتـماثلات والفـوارق [الهويـات والاختلافات]، أن يبرر ارتباط التمثيلات بعضها ببعض؛ كـما لم يعد النـظام والجدول الـذي يتخذه النظام مكاناً له، والتجاورات الـتي يحددها والتتاليات التي يبيحها كمسارات ممكنة بين نقط مساحته، قادرين على الـربط بين التمثيـلات أو بين عنـاصر كل تمثيـل. لقد بـات شرط هذه الألوان من الربط يوجد خـارجَ التمثيل، وفيـما وراء قابليـة الرؤيـة المباشرة، أي في عـالم خلفي أعمق منـه وأكثر كثـافة. ولأجـل الإمساك بـالنقطة التي تنعقـد فيها الأشكـال المـرئيـة للكـائنات ـ بنيـة الكائنـات الحيـة، قيمـة الـثروات، نـظم الكلمات أضحى من الضروري الاتجاه نحو تلك القمة، صُوب ذلك الهدف الضروري الذي يظل أبداً صعب المنال، يتوارى

بعيداً عن أنظارنا مختفياً في عمق الأشيـاء. وحينما تـراجعت الأشياء نحـو جوهـرها الخـاص، القابع، في نهاية المطاف، في القوة التي تحركها، في التنظيم الذي يحفظهـا، في النشأة التي مـا انفكت تنتجهـا، أفلتت حقيقتها من ربق الجـدول؛ وبدلاً من أن تكـون مجـرد ثبـوت يـوزع تمثيلاتها توزيعاً يخضع لذات الأشكال، تنطوي على نفسها، مكـونة كيـاناً قـائم الذات يحـدد فضاء داخلياً يظل بالنسبة لتمثيلنا شيئاً خارجياً. فاعتماداً على البنـاء المتواري خلف الأشيـاء، ومن التناسق الذي يحفظ عليه كيانه وسيادته الخفية عـلى كل جـزء من أجزائهـا، واستناداً الى تلك القـوة التي تخرجهـا الى الوجـود وتظل فيهـا ساكنـة، وليس دون حراك أو اهـتزاز، تمثُلُ الأشياءُ جزئياً، وفي شكل شـذرات وجوانب وقـطع وفضلات أمـام التمثيل. ولا يغـرف هذا الأخير من معين الأشياء المتعذر والمنيـع سوى أجـزاء صغيرة من عنـاصر تنسج وحـدتها دومـاً بعيداً عن التمثيل. كما أضحى فضاء النظام متقطعاً، بعدما كان يعتبر مكاناً مشتركاً ينشأ على تربته التمثيل والأشياء، والرؤية الاختبارية والقواعد الأساسية، كما يضفي صفة الوحدة عـلى انتظامات الطبيعة وتـواترهـا وعلى تشـابهات الخيـال انطلاقـاً من معيار التـماثل والاختـلاف، ويبسط السلسلة الاختبـارية للتمثيلات في جدول متـآنٍ، ويسمح بـالمعاينـة الدقيقـة والمرتبـة والمنطقية لعناصر الطبيعة، وقد اضحت كلها متعاصرة. إننا أصبحنا أمـام أشياء ذات تـنـظيم خاص بها وتجاعيد خفية ومكان يبرزها وزمـان يفرزهـا؛ ثم أمام التمثيـل من حيث هو تتـالٍ زمني تتجلى فيه الأشياء، دوماً، وبكيفية جزئيـة لذات من الـذوات، أو لوعي مـا، أو لسعي فـردي دؤوب نحو المعـرفة، أو لفـرد «سيكولـوجي» يحاول، من أعـماق تـاريخـه الخـاص، أو انطلاقاً من تراث تلقاه، أن يعرف. كما لم يعد التمثيلُ قادراً على تحديد نمط الـوجود المشـترك للأشياء والمعرفة، بل سيسقط وجود ما هو ممثل خارج التمثيل ذاته.

ومع ذلك، فإن في محاكمتنـا السابقـة هذه بعض التسرع. إذ تم الحـديث قبل الأوان عن شكل معين للمعرفة يظهر بصورته الكاملة في نهاية القرن الثامن عشر. فـما لا ينبغي التغافـل عنه وتجاهله، هو أنه إذا كان سميث و جيسيو و جونص قد اعتمدوا مفاهيم كالعمل والتنظيم والنظام النحوي، فإنهم لم يفعلوا ذلك بغية الخروج من الفضـاء الجدولي الـذي أفرز التفكـير الكلاسيكي، ولا بنية تطويق قابلية الأشياء للرؤية والإفلات من ربق التمثيـل الممثل لـذاته. بل رغبةً فقط في أن يؤسسوا داخله شكلاً من الارتباط يكون قابلاً للتحليل، وثابتاً ومؤسَّساً. لقد ظل الأمر يتعلق دائماً باكتشاف النظام العام للتماثل والاختلاف. أما التحول الكبير الذي سيقود إلى التماس ذات كينونة ما هو مُمَثَّل، في الجهة المقـابلة للتمثيل عينـه، فما زال لم يحـدث بعد.(*) غير أن الحيز الذي عـلى أرضه سيقـع ذلك التحـول، صار ممكنـاً. لكن هذاالحيـز ما يزال يعكس المؤثرات الـداخلية للتمثيـل، ولا ريب أن هذا المـظهر الإبستيمـولوجي الملتبس، توافقه ثنائية فلسفية تحمل علامات وبشائر نهايته الوشيكة.

إن وجـود الأيديـولوجيـا والفلسفة النقـدية، جنبـاً الى جنب في نهاية القـرن الثامن عشر ـ وظهور Destut de Tracy وكانط (Kant) في الوقت ذاته ـ يشطر إلى شطرين متباعـدين، رغم

(*) يقصد الكاتب أنَّ اكتشاف كينونة الشيء مقابل تمثيلها في الذهن، ذلك ما يحقق التحول الكبير، وهو ما لم يحدث بعد في تلك الفترة (م).

أنهما متعاصران، ما كرسته الأفكار العلمية في وحدةٍ مآلها الانفصام الوشيك. فسواء مع ديستوت أو مع جيراندو (Gerando) تعتبر الأيديولوجيا نفسها الشكل المعقول، والعلمي في الوقت ذاته، الذي في وسع الفلسفة أن تتقمصه، والأساس الفلسفي الأوحد الذي يمكن اقتراحه على العلوم عامة. وعلى سائر ميادين المعرفة. على الأيديولوجيا، من حيث هي علم الأفكار، أن تتشبه بالمعارف التي تنصب على دراسة كائنات الطبيعة أو ألفاظ اللغة، أو قوانين المجتمع. غير أنها بقدر ما تنصب على الافكار وعلى الكيفية التي يتم بها الافصاح عنها بالكليات، والكيفية التي تتسلسل بها تسلسلاً استدلالياً، بقدر ما تبدو كأنها علم قواعد أو منطق كُلِ علم ممكن. فالأيديولوجيا لا تتساءل عن أساس التمثيل أو حدوده وأصله؛ بل تفحص ميدان التمثيلات بصورة عامة؛ وتثبت التتاليات الضرورية التي تظهر فيه؛ كما تحدد الروابط التي تنعقد داخله؛ وتخرج الى واضحة النهار قوانين التركيب والتحليل السائدة فيها، تبحث لكل معرفة عن مكانها في فضاء التمثيلات، وبفحصها لهذا الفضاء فإنها تصوغ القوانين المنظمة له. فهي، اذا صح القول، معرفة جميع المعارف، غير أن كونها تؤسس المعارف الأخرى، لا يخرجها، مع ذلك، من حقل التمثيل؛ ذلك أن غايتها هي رد كل معرفة الى تمثيل معين، الى ذلك الحضور المباشر الذي لا مرد له أبداً. «هل أدركتم في يوم من الأيام، وبشيء من الدقة، ما معنى التفكير، وماذا نشعر به عندما نفكر في أمر ما من الأمور؟ إنكم تقولون: **أفكر في هذا الشيء**، حينما يخامركم رأي أو يجول بخاطركم حكم. والواقع أن تكوين حكم ما من الأحكام، صحيحاً كان أو خاطئاً، هو فعل فكري، هذا الفعل يقوم على الإحساس بوجود ارتباط أو علاقة... لذا فان التفكير، كما تلاحظون، **هو دوماً إحساس**، وليس شيئاً آخر غير الإحساس»[26]. بيد أنه تجدر الإشارة الى أن **ديستوت دوطراسي**، بتعريفه للتفكير في العلاقة على أنه إحساس بها، أو في إرجاعه التفكير بصفة عامة الى الإحساس، كان يقوم بإخفاء ميدان التمثيل برمته وبحجبه، دون أن يكون في وسعه الخروج منه؛ إلا أنه يبلغ الحد الذي عنده يتأرجح الإحساس، كصورة أولية وبسيطة، مطلق البساطة، للتمثيل، كمضمون أدنى لما يَمْثُل أمام التفكير، داخل نظام الشروط الفيزيولوجية القادرة على تفسيره. فما يبدو، من منظور ما، على أنه صورة عامة هزيلة للتفكير، يبدو، من منظور آخر، نتيجة معقدة لخصوصية حيوانية: «نحن لا نملك سوى معرفة ناقصة بحيوان ما من الحيوانات ما لم نحط علماً بملكاته العقلية. والأيديولوجيا فرع من علم الحيوان، وهو عند الإنسان فرع يكتسي اهميته خصوصاً وهو جدير بالتعمق فيه»[27]. فتحليل التمثيل عندما يبلغ حده الأعظم يغدو على تخوم ميدان قد يكون قريباً ـ أو لربما لزم القول، سوف يكون لأنه لم يوجد بعد ـ علماً طبيعياً للإنسان.

ومهما بدت لنا المسألة الكنطية وهمومها بعيدة من حيث الشكل والأسلوب والمقاصد عن تلك التي كانت محط اهتمام الأيديولوجيين، فانهما ينصبان معاً على ذات النقطة: ألا وهي علاقة التمثيلات ببعضها بعضاً. إلا أنها علاقة لا يلتمس **كانط** لها أساساً ومسوغاً في مستوى التمثيل، ولو في أبسط مظاهره، حينما يصبح على مشارف السلبية والشعور إلا مجرد احساس(*). بل يلتمسها داخل إشكالية تتساءل عما يسمح بامكانها عامة كعلاقة. فبدلاً من

(*) مع محافظتنا على العبارة كما جاءت في صياغة فوكو، فإننا نشير هنا لمزيد من الايضاح أنَّ القصد هو أنَّ =

أن يبحث عن أساس ارتباط التمثيلات. بنوع من الحفر الداخلي الى درجة إفراغ هذا الارتباط حتى يغدو بالتدريج مجرد انطباع خالص، فإنه يؤسسه وفق الشروط التي تحدد شكله الضروري بصورة شمولية. وبهذا التوجيه الذي أعطاه كنط للمسألة، تفادى التمثيل، واجتنب مايقدمه، ليتجه صوب ما يقدمه هذا التمثيل بالذات انطلاقاً مما يمكن لكل تمثيل مهما كان أن يعطيه(*). فليست التمثيلات ذاتها هي التي بوسعها أن تظهر بنفسها وأن تتحلل وتتركب من تلقاء نفسها تبعاً لقوانين خاصة بها؛ بل إن أحكام التجربة أو القضايا الاختبارية، هي وحدها التي تستطيع الاعتماد على مضمون التمثيلات. وكل ربط آخر، يريد أن يتحلى بالضرورة والشمولية، عليه أن يستند الى أساس قبلي سابق على التجربة، يكون بمثابة شرط إمكانه. ولا يعني هذا، إطلاقاً، الاستناد الى عالم آخر غير عالم التجربة، بل يتعلق الأمر بشروط تسمح عامة بوجود كل تمثيل للعالم.

ثمة إذن توافق ما بين النقد الكانطي وبين ما اعتُبر في الفترة نفسها كشكل أولي ومكتمل شيئاً ما، للتحليل الأيديولوجي. غير أن الأيديولوجيا بتوسيعها لمجال تفكيرها حتى يشمل حقل المعرفة برمته ـ بدءاً بالانطباعات الأولية، حتى الاقتصاد السياسي، مروراً بالمنطق والحساب وعلوم الطبيعة والنحو ـ؛ ، كانت ترمي الى أن تتناول ثانية، وفي شكل تمثيل، حتى ما كان يتكون وينشأ من جديد خارج التمثيل. ولم يكن بإمكان هذا التناول أن يتخذ سوى صورة شبه وهمية لنشأة فردية وشمولية في الوقت ذاته: بحيث يكون على الشعور المعزول الفارغ والمجرد أن يرسم بالتدريج، واعتماداً على التمثيل الأكثر هزالاً وضعفاً، الجدول الأعظم لكل ما هو قابل للتمثيل. وبهذا المعنى تكون الأيديولوجيا آخر الفلسفات الكلاسيكية ـ مثلما أن جولييت هي، الى حد ما، آخر حكاية من الحكايات الكلاسيكية. فمشاهد «صاد» ومحاكماته [الفلسفية]، تستعيد كل جموح الرغبة وعنفها الجديد في قالب تمثيل شفاف ودون تشويه، كما أن تحليلات الأيديولوجيا تستعيد في سردها للولادة أو المنشأ، كل أشكال التمثيل، بما فيها تلك الأشكال الأكثر تعقداً. وفي مقابل الأيديولوجيا، دشن النقد الكانطي، عتبة حداثتنا؛ فهو لا ينظر إلى التمثيل، كعملية تنطلق من عناصر إحساسية بسيطة في اتجاه تركيبات ممكنة، بل يبحث في شروط امكانه وحدوده، وبذلك دشن؛ وللمرة الأولى، حدثاً عاشته الثقافة الأوروبية خلال القرن الثامن عشر: ألا وهو انسحاب المعرفة والتفكير خارج فضاء التمثيل. إذ تعرض عندئذ هذا الفضاء في أصله ومنشئه وغاياته للنقد. ونجم عن ذلك أن بدا حقل التمثيل المترامي الاطراف، والذي كرسه التفكير الكلاسيكي، وسعت الأيديولوجيا الى جعله موضوعاً، لها، تجوبه تدريجياً وتتناوله تناولاً خطابياً وعلمياً، كأنه ميتافيزيقا. ولكنها ميتافيزيقا لا يمكنها أن تحيط بذاتها، وهي تطرح نفسها عبر نزعة وثوقية غير معلنة، ولم يُكتب لها أن تصل ابداً الى طرح مشكلة قيمتها [أو مشروعيتها].

كانط لا يعتبر انَّ التمثيل قادر في حد ذاته على تسويغ الاحساس. اذ يظل للاحساس استقلاله الخاص. (م)

(*) ويقصد المؤلف هنا أنَّ كانط لم يحفل بالمحتوى الجزئي الذي يقدمه التمثيل لكنه بحث عن الشروط الضرورية والكلية التي تسمح بأن يقدم كل تمثيل مهما يكن، محتواه بصورة صحيحة. (م).

وبهذا المعنى تكون الفلسفة النقدية قد أكدت على البعد الميتافيزيقي الذي حاولت فلسفة القرن الثامن عشر بكل ما في وسعها الجهد، ستره وإخفاءه واختزاله عن طريق التركيز على تحليل التمثيل، إلا أنها دشّنت في الوقت ذاته إمكانية ميتافيزيقا أخرى تتخذ كموضوع لها، السؤال عما هو خارج التمثيل، مما يُعد أصلاً ومصدراً له؛ فاتحة بذلك الباب على مصراعيه لفلسفات انتشرت في القرن التاسع عشر، في سياق التفكير النقدي، كفلسفات الحياة والإرادة والكلام.

VI ـ التركيبات الموضوعية

وقد تمخضت عن ذلك، سلسلة، تكاد تكون لامتناهية، من النتائج. إنها على أي حال نتائج لامحدودة ما دام تفكيرنا الحالي نفسه، ما زال يرزح تحت نيرها ويعتبر مظهراً لها. وعلينا أن نشير، في المقام الأول، الى الانبثاق المتآني للموضوعات الترنسندنتالية وللحقول الاختبارية الجديدة ـ أو التي أعيد، على الاقل توزيعها وتأسيسها بصورة جديدة ـ. لقد لاحظنا أن ظهور الرياضة من حيث هو **علم عام للنظام** في القرن السابع عشر، لم يكن له دور ريادي مؤسس في فروع المعرفة الرياضية فحسب، بل وكذلك في ميادين أخرى مختلفة. وهي ميادين محض اختبارية، كالنمو العام والتاريخ الطبيعي وتحليل الثروات؛ ذلك أن هذه الميادين لم تنشأ باقتفاء «نموذج» مستلهم من ترييض الطبيعة [أي إخضاعها للعلم الرياضي]، أو من الرغبة في إضفاء الصفة الميكانيكية عليها، بل تمخضت هذه الميادين وانبنت على أساس امكانية عامة: إنها تلك الإمكانية التي سمحت بإقامة جدول منظم للهويات والاختلافات ما بين التمثيلات. فهذا الفسخ الذي حدث في ذلك الحقل المتجانس للتمثيلات المرتبة ترتيباً محكماً وانحلاله، هو ما أدى في السنوات الأخيرة من القرن السابع عشر الى ظهور نمطين جديدين من التفكير مقترنين: يتساءل أحدهما عن الشروط المحددة للعلاقة ما بين التمثيلات من زاوية ما يجعلها ممكنة بصورة عامة، مميطاً بذلك اللثام عن حقل ترنسندنتالي، حيث تحدد فيه الذات التي ليست على الإطلاق ذاتاً تجريبيّة (لأنها غير اختبارية)، ولكنها متناهية (لتعذر إمكان حدوس عقلية) في ارتباطها بالموضوع [= س،] ـ (أي المجهول) سائر الشروط الصورية لكل تجربة؛ بصفة عامة؛ لذا فان تحليل الذات الترنسندنتالية هو الذي يوصل الى أساس تركيب ممكن بين التمثيلات. وفي مقابل هذا الانفتاح على ما هو ترنسندنتالي وعلى البحث في شروط الإمكان الترنسندنتالية، وانسجاماً معه، انصب اهتمام النمط الثاني من التفكير على التساؤل عن شروط ارتباط التمثيلات فيما بينها، بالنظر الى الكينونة ذاتها التي تمثلها: وهي الكينونة التي تتجلى من أفق جميع التمثيلات الراهنة باعتبارها تؤلف اساس وحدتها. إنها تلك الموضوعات القاصرة دوماً عن أن تتخذ المظهر الموضوعي، تلك التمثيلات التي لا يمكن تمثيلها بصورة كاملة، تلك المرئيات الظاهرة والخفية عن الأنظار في آن واحد، تلك الوقائع المتراجعة بذات القدر الذي تكون هي فيه مؤسسة لكلٍّ ما يعطى ويتقدم الينا: قدرة العمل وقوة الأشياء، وإمكانية الكلام.

وانطلاقاً من هذه الأشكال التي تقع على التخوم الخارجية لتجربتنا، تغدو قيمة الأشياء، ونظام الكائنات، والبنية النحوية، والقرابة التاريخية بين اللغات، موضوعَ تمثيلاتنا، ولعلها

تثير فينا الرغبة اللامتناهية لمواصلة مهمة المعرفة. فيتم البحث عن شروط إمكان التجربة ضمن شروط إمكان الموضوع وإمكان وجوده. هذا في الوقت الذي نلاحظ فيه أن شروط إمكان موضوعات التجربة تماثل، في التفكير الترنسندنتالي، شروط إمكان التجربة ذاتها. لذا فان الوضعية الجديدة لعلوم الحياة واللغة والاقتصاد، وتوقها الى العلمية، وافق ميلاد فلسفة ترنسندنتالية.

وأصبح العمل والحياة واللغة، تبدو وكأنها «شروط ترنسندنتالية» تسمح بإمكان المعرفة الموضوعية بالكائنات الحية وقوانين الإنتاج وأشكال اللغة. إنها، في حد ذاتها، غير قابلة لأن تعرف، لكنها ولأجل ذلك تماماً، تشكل شروط المعارف؛ فهي من هذه الناحية تلتقي واكتشاف كنط للحقل الترنسندنتالي، وإن كانت تختلف عنه في نقطتين أساسيتين: فهي من جهة، توجد في مستوى الموضوعات وفيها وراءها بشكل ما؛ إنها كالفكرة في **الجدل الترنسندنتالي** [عند كنط]، لأنها توحّد الظواهر، وتضفي صفة التركيب القبلي على التعدديّات الاختبارية، إلا أنها تقيم ذلك على أساس كينونة، تؤلف حقيقتها المبهمة والغامضة، وقبل كل معرفة، نظامَ ورِبَاط كل ما عليها أن تعرفه؛ كما أنها(*) تتعلق، من جهة أخرى، بميدان الحقائق البعدية وبمبادىء تركيبها ـ وليس بالتركيب القبلي لكل تجربة ممكنة. يجعلنا الفرق الأول (الذي مفاده أن الشروط الترنسندنتالية توجد في مستوى الموضوعات) نفهم لم ظهرت مذاهب ميتافيزيقية رغم أنها من الناحية الزمنية تقع بعد كانط، إلا أنها من الناحية المنطقية تبدو «سابقة على المرحلة النقدية الكنطية»: ذلك لأنها لا تهتم بتحليل شروط المعرفة مثلما تنكشف في المستوى الذاتي الترنسندنتالي؛ إلا أنَّ هذه الميتافيزيقيات تتطور انطلاقاً من شروط ترنسندنتالية موضوعية (كلام الله، الإرادة، الحياة) وهي [أي هذه الشروط الترنسندنتالية] لا تغدو ممكنة إلا حيثما يكون ميدان التمثيل محدوداً سلفاً؛ فهي مذاهب تنبت في ذات التربة الحفرية التي ينبت عليها المذهب النقدي. أما الفرق الثاني (القائم على القول بأن الشروط الترنسندنتالية تهم التركيبات البعدية) فيجعلنا نفهم سبب ظهور «نزعة وضعية» ترى أن فئة بكاملها من الظواهر تعطى للتجربة، وأن معقوليتها واطرادها يرتكزان الى اساس تجريبي موضوعي يتعذر كشفه؛ ويعني هذا أننا لا ندرك الجواهر بل الظواهر، ولا ندرك الماهيات بل القوانين. لا نعرف الكائنات، بل نعرف انتظامها. وقد ترتب عن هذا، النقد ـ أو على الأصح، عن هذا الانزياح للكينونة في علاقتها مع التمثيل الذي كانت الكنطية أوّل شاهد إثبات فلسفي عليه ـ، اقتران أساسي: ميتافيزيقيات الموضوع، أو على الأصح، ميتافيزيقيات موضوع خفي لا يتخذ أبداً صفة الموضوع، حيث منه تأتي الموضوعات إلى معرفتنا السطحية، وبين فلسفات تريد ألا تهتم إلا بملاحظة ما يمثل أمام المعرفة الوضعية.

ونلاحظ هنا كيف أن حدي التناقض هذين يكمل أحدهما الآخر ويدعمه. ففي معين المعرفة الوضعية (كتلك التي تقوم عليها خصوصاً البيولوجيا والاقتصاد وفقه اللغة)، سوف تعثر ميتافيزيقا «الموضوعات الخفية» أو «الشروط الترنسندنتالية» الموضوعية على سند لها. وعلى

(*) الضمير يعود هنا دائماً إلى: العمل والحياة واللغة التي أصبحت شروطاً ترنسندنتالية/ في أول المقطع. (م)

نقض، سوف تعثر النزعات على تسويغها في هذا التمييز بين الأساس غير القابل للمعرفة، وبين معقولية ما هو قابل للمعرفة. فالمثلث المؤلف من: النقدية ـ والوضعية ـ وميتافيزيقا الموضوع، هو مكوّنٌ أساسٌ للتفكير الأوروبي منذ مطلع القرن التاسع عشر حتى برغسون.

ويرتبط هذا الترتيب الذي أصاب المعرفة، في إمكانه الحفري، بانبثاق حقول اختبارية لم يعد بإمكان التحليل الداخلي والصرف للتمثيل، منذ ذلك الوقت، أن يستوعبها؛ أي أنه اقترن بعدد من التحولات الخاصة بالابستمية الحديثة.

فقد برز الى الوجود، أولاً، موضوع محوري غير معهود لأنه لم يكن معروفاً. ولعلّه من الغريب أن العصر الكلاسيكي لم يشهد أية محاولة ترمي الى ترييض(*) علوم الملاحظة والتجربة، وعلوم النحو، أو التجربة الاقتصادية. فكأن التريض الغاليلي للطبيعة، ولأساس الميكانيكا، كان كافياً وحده لتحقيق مشروع علم نظام رياضي عام. لكن ليس في الأمر أية غرابة، فتحليل التمثيلات بحسب تشابهها واختلافها، وترتيبها في جداول قارة، كان يتطلب ضمنياً وبكيفية ضرورية، إدخال العلوم الكيفية الى حضيرة علم النظام الرياضي العام. كما عرفت نهاية القرن الثامن عشر، ظهور تقسيم جوهري جديد. فبعد أن بات ارتباط التمثيلات فيما بينها ارتباطاً ليس أساسه قابليتها للتحليل والتفكيك، أضحت فروع المعرفة التحليلية، متميزة من الناحية الإبستمولوجية عن فروع المعرفة التركيبية، فبرز من جراء ذلك حقل علوم قبلية، وهي علوم تمثيلية خالصة، علوم استنتاجية تنتسب الى المنطق والرياضيات؛ كما لوحظ. من جانب آخر، بروز ميدان علوم بعدية، أو علوم اختبارية لا تقوم على البرهان الاستنتاجي إلا نادراً وفي مواضع محدودة جداً. غير أنه برز نتيجة لهذا التقسيم، هاجس إبستمولوجي يرمي إلى اكتشاف مستوى آخر من الوحدة الضائعة من جراء انفصال العلوم وانفصال علم النظام الرياضي عن علم النظام العام: وهو هاجس يتمثل في تصنيف فروع المعرفة انطلاقاً من الرياضيات، وترتيبها ترتيباً يحترم تسلسلها من البسيط إلى المعقد ومن أكثرها إلى أقلها دقة، ومن التفكير في طرق الاستقراء التجريبية، ومحاولة تأسيسها فلسفياً وبنائها بناء صورياً وفي محاولة تجريد ميادين الاقتصاد والبيولوجيا ثم اللسانيّات ذاتها، فيما بعد، وبنائها بناءً صورياً؛ بل وبناء رياضياً. وفي مقابل هذه المحاولات الرامية إلى إعادة تأسيس حقل إبستمولوجي موحد، نعثر أحياناً على التأكيد على استحالة تحقيق كل ذلك: إما باسم خصوصية الحياة (تلك الخصوصية التي تم الإلحاح عليها مع مطلع القرن التاسع عشر على الخصوص) أو باسم نوعية العلوم الانسانية التي لا تقبل أي اختزال منهجي (وهي عدم قابلية عرف النصف الثاني من القرن التاسع عشر على الخصوص محاولة لتحديدها وقياسها). ولعلنا مضطرون هنا، ضمن هذا التأكيد المزدوج المتأرجح أو المتآني، بين امكان بناء الظاهرة الاختبارية بناء تمثيلياً وبين اعدم امكان ذلك البناء، إلى أن نقتفي آثار ذلك الحدث العميق، الذي أقصى، في نهاية القرن الثامن عشر، إمكانية التركيب من فضاء التمثيلات؛ إنه الحدث الذي سيجعل من البناء التمثيلي أو الرياضي قطب رحى كل مشروع علمي؛ إنه

(*) أي صياغة العلوم الطبيعية بلغة رياضية. (م).

الحدث الذي يفسر لنا كذلك، لِمَ يظهر كل ترييض متسرع للخبرة، أو كل بناء تمثيلي ساذج بمظهر دوغمائي «قبل نقدي» وكأنه رجوع بالتفكير إلى اسفاف الأيديولوجيا وتفاهتها.

علينا أن نشير الى سمة اخرى من سمات الإبستيمية الحديثة. فقد كانت العلاقة الثابتة والأساسية التي تربط المعرفة، بما فيها المعرفة الاختبارية، طوال العصر الكلاسيكي، بعلم النظام الرياضي العام، تبرّر مشروع حشر كل المعارف في كل موحد، وهو مشروع اتخذ اشكالاً ومظاهر مختلفة، كما اتخذ بشكل متناوب صيغة علم عام للحركة أو شكل سمة مميزة شمولية، أو شكل لغة مثالية كاملة تملك قيماً تحليلية وامكانيات تركيبية ونظمية هائلة، أو صيغة موسوعة أبجدية أو تحليلية للمعرفة. ورغم اختلاف الأشكال والمظاهر، فان الأساس هو هو واحد، ولا يهم في شيء كون تلك المحاولات لم تأتِ أُكلها، أو لم تحقق كلية الأهداف التي أنشئت من أجلها: فهي تبين كلها على صعيد الأحداث أو النصوص، عن وحدة عميقة كرّسها العصر الكلاسيكي، عندما جعل تحليل التطابق والاختلاف وإمكانية إقامة نظام شامل أساساً للمعرفة، إلى حد أن ديكارت وليبنتز وديدرو ودالمبير ظلوا، حتى في ما يمكن نسميه خيبتهم او إخفاقهم، وحتى في أعمالهم التي بقيت معلقة أو تلك التي هجروها، أقرب كثيراً من المبادىء المؤسسة للتفكير الكلاسيكي. وابتداء من القرن التاسع، تفككت وحدة علم النظام الرياضي العام، وانحلت مرتين: في المرة الاولى، في اتجاه الخط الذي بين الأشكال الخالصة للتحليل، وبين قوانين التركيب. وفي المرة الثانية، في اتجاه الخط الفاصل في مستوى تأسيس التّراكيب بين الذاتية الترنسندنتالية، وبين نمط وجود الموضوعات. وقد تمخض عن هذه القطيعة المزدوجة، ظهور مجموعة من المحاولات التي تتجاوب أهدافها ومطامحها العامة، مع المشاريع الديكارتية والليبنتزية. الا أن التأمل عن قرب، يؤكد أن توحيد حقل المعرفة، لم يكن بمستطاعه في القرن التاسع عشر، أن يقوم على الأسس نفسها، وبذات الأشكال وذات المطامح التي قام عليها، وظهر بها في الفترة الكلاسيكية. ففي عصر **ديكارت** أو **ليبنتز**، كانت الشفافية المتبادلة بين المعرفة والفلسفة، شفافية كاملة، الى حد أن النظر الى المعرفة ككل شامل انطلاقاً من فكرة فلسفية بعينها، لم يكن يتطلب نمط تفكير خصوصياً. لكن المشكل ابتداء من **كنط**، سيتغير من أساسه، فلم يعد بإمكان المعرفة أن تقوم على أرض موحَدة (بفتح الحاء)، يوحدها علم رياضي للنظام العام. ذلك أن المشكل الذي سوف يطرح، هو مشكل العلاقة بين الحقل التمثيلي والحقل الترنسندنتالي (وفي هذا المستوى، تصبح سائر المضامين الاختبارية في المعرفة، موضع السؤال، وتعلق صلاحيتها. هذا من جهة، ومن جهة اخرى، سوف يطرح كذلك مشكل العلاقة بين الميدان الاختباري والأساس الترنسندنتالي للمعرفة: عينئذ سيعتبر النظام التمثيلي الخالص لاغياً، وغير صالح لفهم تلك المنطقة التي هي أساس كل تجربة، بما في ذلك تجربة صور التفكير الخالصة) وفي كلتا الحالتين، وسواء كان هذا أو ذاك، فإن التفكير الفلسفي في الشمولية، يظل مختلفاً من حيث المستوى، عن حقل المعرفة الواقعية، متخذاً إما شكل تفكير خالص قادر على أن **يؤسّس**، أو شكلَ استعادة قادرة على ان **تكْشِف**. وقد تجلى الشكل الفلسفي الأول في مشروع «**فخته**» حيث يتم استنباط الميدان الترنسندنتالي برمته استنباطاً تكوينياً، استناداً الى قوانين فكرية خالصة وشاملة ومجردة: من هنا كان ظهور ابحاث انصبّ فيها الاهتمامُ: إما

على إرجاع كل تفكير ترنسندنتالي إلى تحليل تمثيلي، أو على اكتشاف شروط إمكان كل نزعة تمثيلية في الذاتية الترنسندنتالية: أما الشكل الفلسفي الثاني، فقد ظهر بادىء الأمر مع الفينومينولوجيا الهيغيلية، حينما جعلت ميدان الخبرة بكامله ميداناً يندرج ضمن وعي ينكشف لذاته كفكر، أي كحقل اختباري وترنسندنتالي في آن واحد.

هكذا نرى أن المهمة الفينومينولوجية التي سينتدب هوسرل نفسه لها فيما بعد، تقترن أساساً، من حيث إمكانها واستحالتها بمصير الفلسفة الغربية، مثلما تحدد منذ القرن التاسع عشر. فهي تسعى في الحقيقة الى وضع اللبنات الأولى لمنطق تمثيلي على أرض تفكير ترنسندنتالي، والى رسم حدود ذلك المنطق، كما تسعى من ناحية ثانية الى ربط الذاتية الترنسندنتالية بالأفق الثاوي والمستتر للمضامين الاختبارية، الذي تملك الفينومينولوجيا وحدها مفاتيح تأسيسه وتكريسه وكشف مكنونه اللامتناهي، والتصريح به. غير أنها قد لا تفلت من المصير الذي يتهدد، منذ ما قبل ظهور الفينومينولوجيا نفسها، كل مشروع جدلي، والمتمثل في وقوعه، طوعاً أو كرهاً، في مزالق النظرة الانتروبولوجية إذ يستحيل، لا محالة، منح قيمة ترنسندنتالية للمضامين الاختبارية أو ربطها بذات تؤسسها، دون الوقوع، على الأقل بكيفية صامتة وغير مباشرة، في رؤية انتروبولوجية للأمور، أي في نمط من التفكير تغدو فيه حدود المعرفة وأسسها (وبالتالي حدود وآساس كل معرفة اختبارية) في الوقت ذاته، هي الأشكال الواقعية للوجود مثلما تمثل في المعرفة الاختبارية ذاتها.

ويمكن تلخيص النتائج البعيدة المترتبة عن التحول المباغت الذي أصاب الابستمية الغربية في نهاية القرن الثامن عشر، والتي تظل في نظرنا صعبة الحصر، على النحو التالي: سلباً، انزوى ميدان الصور الخالصة للمعرفة على نفسه، فأصبح قائماً بذاته، لا تربطه صلة بالمعرفة الاختبارية، فاسحاً بذلك المجال مباشرة أمام المشروع الرامي الى بناء المحسوس بناء تمثيلياً وتأسيس علوم بحتة مهما كان الثمن. إيجاباً، اقترنت الميادين الاختبارية بتأملات حول الذاتية والكائن البشري والتناهي، وهي تأملات اتخذت طابع فلسفة، مثلما اتخذت طابع اختزال للفلسفة أو مناهضتها.

الهوامش والمراجع:

(1) A. Smith, *Recherches sur la richesse des nations* (trad. Française, Paris, 1843), p.1.
(2) Id. *ibid.*, p.38.
(3) Cantillon, *Essai sur le commerce en général,* p.17-18.
(4) Adam Smith, *Recherches sur la richesse des nations,* p. 38.
(5) Id., *ibid.*, p.42.
(6) Adam Smith, *loc. cit.* p.7-8.
(7) Id., *ibid.*, p.22-23.
(8) A.L. de Jussieu, *Genera plantarum*, p.XVIII.
(9) Vicq d'Azyr, *Système anatomique des quadrupèdes,* 1792, Discours préliminaire, p.LXXXVII.
(10) G. Cuvier, *Tableau élémentaire de l'histoire naturelle,* Paris, an VI, p.20-21.
(11) Storr, *Prodromus methodi mammalium* (Tübingen, 1780), p.7-20.
(12) Lamarck, *Système des animaux sans vertèbres* (Paris, 1801), p.143-144.

Ph. Pinel, *Nouvelle méthode de classification des quadrumanes, (Actes de la Société d'histoire naturelle,* t. I, p.52, cit. *in* Daudin, *Les Classes Zoologiques,* p.18). (13)
Lamarck, *La Flore française* (Paris, 1778), Discours préliminaire, p. XC-CII. (14)
Linné, *Système sexuel des végétaux* (trad. française, Paris, an VI), p.I. (15)
Bonnet, *Contemplation de la nature* (*Œuvres Complètes,* t.IV, p.40). (16)
Lamarck, *La Flore française,* p.1-2. (17)
Vicq d'Azyr, *Premiers discoures anatomiques,* 1786 p.17-18. (18)
Lamarck, *Mémoires de physique et d'histoire naturelle* (année 1797), p.248. (19)
Bachmeister, *Idea et desideria de colligendis linguarum Specimenibus* (Pétrograd, 1773). (20)
Güldenstadt, voyage dans le caucase.
F. Adelung, *Mithridates* (4 vol, Berlin 1806 - 1817). (21)
R.-P. Cœurdoux, *Mémoires de l'Académie des inscriptions,* t. XLIX, p. 647 - 697. (22)
W. Jones, *Works* (Londres 1807, 13 vol.) (23)
Helwag, *De formatione loquelae* (1781). (24)
Lord Monboddo, *Ancient metaphysics,* vol. IV, p.326. (25)
Destutt de Tracy, *Elémemts d'Idéologie,* I, p. 33 - 35. (26)
Id., *ibid.,* préface, p.1. (27)

الفصل الثامن

العمل، الحياة واللغة

ترجمة : جورج أبي صالح
كمال اسطفان

مراجعة : مطاع صفدي

ا ـ التجريبيّات الجديدة

ها نحن وقد تقدَّمنا إلى أبعد بكثير من الحديث التاريخي الذي كان المطلوب تعيين موقعه ـ أبعد بكثير عن الحدود التعاقبية لتلك القطيعة التي تفصل ابستيمية العالم الغربي عمقياً، وتعزل لنا بداية نوع من الطريقة الحداثوية لمعرفة التجريبيّات. ذلك أن الفكر المعاصر لنا والذي به نفكّر، طوعاً أو كرهاً، لا يزال يخضع الى حد بعيد لاستحالة تأسيس التركيبات في حيّز التصور، المكتَشفة في أواخر القرن الثامن عشر، وللضرورة المتلازمة والمتزامنة، إنما المرتدّة حالاً ضده، والقاضية بفتح حقل الذاتيّة المتعالي [الترنسندنتالي]، وبتكوين «شبه المتعاليات» التي هي بالنسبة الينا الحياة والعمل واللغة، وذلك تكويناً عكسياً، أبعد من الموضوع. ولإبراز هذه الضرورة وتلك الاستحالة بشراسة هجمتها التاريخية، كان لا بدّ من ترك التحليل سارياً على امتداد الفكر الذي يكتشف أصله في انفتاح مماثل؛ كان لا بدَّ وأن تضاعف الغايةُ بسرعة مصير أو منحدر الفكر الحديث لتبلغ أخيراً نقطة انقلابه: ذلك الوضوح الحالي، الذي ما زال باهتاً لكنه حاسم ربما، والذي يمكّننا، إن لم يكن من الإحاطة كلياً، فأقلّه من السيطرة قطعةً قطعة، ومن التحكّم قليلاً بما لا يزال يصل إلينا من ذلك الفكر المكوَّن على عتبة العصر الحديث، ويحاصرنا، ويشكّل أرضيّة دائمة لخطابنا. غير أن النصف الآخر لهذا الخطاب ـ والأهم طبعاً ـ لأنه يعني اليقينيّات التي تتمسّك بها معارفنا التجريبية، في كينونتها ذاتها وفي رسوخها ـ ظلّ معلّقاً. وهو الذي ينبغي الآن تحليله.

في مرحلة أولى ـ تلك التي تمتدّ زمنياً من سنة 1775 إلى سنة 1795، والتي يمكن تحديد شكلها من خلال أعمال سميث وجوسّيو وويلكنز ـ أدخلت مفاهيم العمل والتنظيم والنظام النحوي ـ أو أعيد إدخالها بوضع مميَّز ـ في تحليل التمثيلات، وفي الحيّز المُجَدْول حيث كان ينتشر هذا الأخير حتى الآن. بالطبع، كانت وظيفتها لا تزال مقتصرة على إجازة هذا التحليل

وإتاحة تحديد التماثلات والتباينات وتقديم الأداة ـ كما المقياس النوعي ـ لترتيب معيّن. إنما لم يكن بالمستطاع لا تجديد أو تأكيد العمل، ولا النظام النحوي، ولا التنظيم الحيّ بواسطة الاعتماد على مجرد التمثيل، وهو يفكك ويحلل ذاته ويعيد هذا التحليل، ويقوم بذلك بعملية مضاعفة صرفة (لموضوع المعرفة)؛ بذلك، كان لا بدّ وأن يفقد حيّز التحليل استقلاليته. ومنذاك، بما أن الجدول لم يعد موضع جميع الترتيبات الممكنة، وقالب جميع العلاقات، والشكل التوزيعي لجميع الكائنات بفرادتها المميَّزة، فإنه لم يعد يشكّل بالنسبة الى المعرفة سوى قشرة سطحية رقيقة ـ فالجيرات التيّ يظهرها، والتماثلات الأوّلية التي يحدّدها والتي يبيّن تكرارها، والتشابهات التي يوضحها بعرضها، والثوابت التي يسمح باجتيازها ـ ليست سوى نتائج لبعض التركيبات أو التنظيمات أو النظم التي تستقرّ أبعد بكثير من جميع التوزيعات التي يمكن ترتيبها انطلاقاً من المنظور. لم يعد الترتيب الظاهر للعيان، بالتربيع الدائم لتمييزاته، سوى لمعان سطحي فوق عمق ما.

إن حيّز المعرفة الغربية بات الآن جاهزاً للانقلاب: فالتصنيفية، (Taxinomia) التي كانت مساحتها الشمولية الكبيرة تمتدّ بترابطٍ مع إمكانية رياضة ما (mathesis)، والتي كانت تشكّل قمّة المعرفة ـ إمكانيتها الأولى وغاية كمالها معاً ـ سوف تتنظّم وفقاً لعموديّة غاضمة: سوف تحدّد هذه الأخيرة قانون التشابهات، وتفرض الجيرات والانقطاعات، وتؤسس الترتيبات الممكن إدراكها، وتزيح جميع المجريات الأفقية الكبرى للتصنيفية نحو ميدان النتائج الثانوي قليلاً. وهكذا، اختلقت الثقافة الأوروبية لنفسها عمقاً حيث سيجري البحث، لا في التماثلات والخصائص المميِّزة والجداول الدائمة بجميع دروبها ومساراتها الممكنة، إنما في القوى الخفيّة الكبرى النامية انطلاقاً من نواتها الأوّلية والمتعذّرة المنال، وفي الأصل والسببيّة والتاريخ. من الآن فصاعداً، لن تأتي الأشياء إلى التمثيل إلاّ من عمق هذه الكثافة المنعزلة بذاتها، وقد تكون مشوَّشة وأكثر غموضاً بفعل الظلمة إنما شديدة الارتباط بذاتها، موحَّدة أو مقسَّمة، ومجمَّعة نهائياً بالقوة التي تكمن هناك، في ذلك العمق. فالصور الظاهرة وروابطها، والبياضات التي تفصلها وتحيط بجانبيّتها ـ لن تُعرض لعياننا بعد الآن إلاّ مركّبة تماماً ومُبينة أصلاً في ذلك الليل الخفي الذي يحرّكها مع الوقت.

حينئذٍ ـ وهذه هي المرحلة الأخرى من الحديث ـ تتغيّر المعرفة في يقينيّتها، طبيعةً وشكلاً. ومن الخطأ ـ وغير الكافي بوجه خاص ـ أن نعزو هذا التحوّل إلى اكتشاف أشياء كانت بعدُ مجهولةً، مثل النظام النحوي للسنسكريتية أو العلاقة في الكائن الحي بين الاستعدادات التشريحية والمخططات الوظيفيّة، أو أيضاً الدور الاقتصادي لرأس المال. ولن يكون من الأصحّ التصوّر بأن النحو العام قد أصبح فقهاً لغوياً، والتاريخ الطبيعي بيولوجياً، وتحليل الثروات اقتصاداً سياسياً، لأن جميع هذه الأشكال المعرفية قد عدّلت طرائقها، واقتربت أكثر من موضوعها وعقلنت مفاهيمها، وإختارت نماذج تقعيدية أفضل ـ أي باختصار لأنها تحرّرت مما قبل تاريخها بنوع من التحليل الذاتي للعقل عينه. إن ما تغير عند منعطف القرن، وما أصيب بفساد متعذّر الإصلاح، هو المعرفة ذاتها كنمط وجود أول ومشترك بين الذات التي تعرف، وموضوع المعرفة؛ إذا كنّا قد بدأنا بدراسة كلفة الانتاج، وإذا كنّا قد توقّفنا عن استخدام حالة المقايضة المثالية والبدائية لتحليل تكوّن القيمة، فذلك لأنه، على

المستوى الأركيولوجي، حل الانتاج كصورة أساسية في حيّز المعرفة محلّ التبادل، مُظهراً من جهة موضوعات جديدة [ممكنة] معرفتها [مثل رأس المال]، وفارضاً من جهة أخرى مفاهيم وطرائق جديدة (مثل تحليل أشكال الانتاج). كذلك، إذا كنّا ندرس، منذ **كوڤييه** (Cuvier)، التنظيم الداخلي للكائنات الحية، وإذا كنا نستخدم لهذا الغرض طرائق التشريح المقارن، فذلك لأن الحياة، كشكل أساسي من أشكال المعرفة، أبرزت موضوعات جديدة (مثل علاقة السِّمة أو الخاصيّة بالوظيفة)، وطرائق جديدة (مثل البحث عن التماثلات). أخيراً، إذا كان **غريم** (Grimm) **وبوب** (Bopp) يحاولان أن يحدّدا قوانين تعاقب المصوِّتات أو تبدّل الحروف الصوامت، فذلك لأن **الكلام** كشكل من أشكال المعرفة قد استُبدل باللغة التي تحدّد موضوعات ظلّت خفيّة حتى الآن (طوائف من اللغات حيث النظم النحوية متماثلة)، وتفرض طرائق لم تُستخدم بعد (تحليل قواعد تبدّل الصوامت والمصوّتات). الإنتاج والحياة واللغة ـ لا ينبغي أن نبحث فيها عن موضوعات تكون، من حيث أهميتها الخاصة وبفعل إلحاح مستقل، مفروضة من الخارج على معرفة أهملتها زمناً طويلاً؛ كما لا ينبغي أن نرى فيها مفاهيم مبنيّة شيئاً فشيئاً، بفضل طرائق جديدة، عبر تقدّم العلوم السائرة نحو عقلانيّتها الذاتية. إنها صِيَغٌ أساسية من المعرفة تدعم بوحدتها غير المتصدّعة الترابطَ الثانوي والمتفرّع لعلومٍ وتقنيات جديدة مع موضوعات مستجدّة. لا شك في أن بنية هذه الأشكال الأساسية مطمورة بعيداً في عمق الطبقات الأركيولوجية: غير أنه بوسعنا اكتشاف بعض إماراتها من خلال أعمال ريكاردو في الاقتصاد، وكوڤييه في البيولوجيا، وبوب في فقه اللغة.

II ـ ريكاردو

في تحليل آدم سميث، كان امتياز العمل عائداً إلى قدرته المعترف بها على وضع مقياس ثابت بين قيم الأشياء؛ كان يتيح المعادلة، في مجال تبادل موضوعات الحاجة التي كان تقديرها، على نحو آخر، عرضةً للتغيّر أو خاضعاً لنسبيّة أساسية. غير أنه ما كان بوسعه الاضطلاع بمثل هذا الدور إلاّ بشرط واحد: كان لا بدّ من الافتراض بأن كميَّة العمل اللازمة لإنتاج شيء ما تكون معادلة لكمية العمل التي يمكن أن يشتريها هذا الشيء، بالمقابل، في سياق التبادل. والحال أنه كيف يمكن تبرير هذا التطابق وعلى ماذا يمكن بناؤه، إن لم يكن على نوع من المماثلة، المسلّم بها أكثر مما هي واضحة، بين العمل كنشاط انتاجي والعمل كبضاعة يمكن شراؤها وبيعها؟ بهذا المعنى الثاني، لا يمكن استعماله (أي العمل) كمقياس ثابت «لأنه يتغيّر بمقدار تغيّر البضائع أو السلع التي يمكن مقارنته بها»[1]. كان سبب هذا اللبس عند آدم سميث كامناً في الأسبقية الممنوحة للتمثيل: كانت كل بضاعة تمثّل عملاً معيّناً، كما يمكن أن يمثّل كل عمل كمية معيّنة من البضاعة. كان نشاط الناس وقيمة الأشياء يتطابقان في عنصر التمثيل الشفّاف. هنا يجد تحليل ريكاردو مقتضاه وسبب أهميته الحاسمة. فهو ليس أول تحليل يخصّ العمل بدور مهم في لعبة الاقتصاد؛ لكنه يفتّت وحدة المفهوم ويميّز، لأول مرة بطريقة جذرية، بين طاقة العامل وجهده ووقته التي تُشرى وتُباع، وبين ذلك النشاط الذي هو في أساس قيمة الأشياء. وهكذا يكون لدينا من جهة العمل الذي يقدّمه العمال، الذي يقبله أو يطلبه المقاولون أو أصحاب العمل، والذي يكافأ بالأجور؛ ويكون لدينا من جهة أخرى العمل الذي يستخرج المعادن، وينتج السلع، ويضع الأشياء، وينقل

البضائع، ويكوّن بالتالي قيماً قابلة للتبادل لم تكن موجودة قبله وما كانت لتظهر لولاه.

بالطبع، يرى **ريكاردو**، كما **سميث**، أن بوسع العمل أن يقيس تعادل البضائع التي تمرّ في دورة التبادلات: «في بداية المجتمعات، لا تتوقف قيمة الأشياء القابلة للتبادل، أو القاعدة التي تحدّد كمية الشيء الواجب اعطاؤها، مقابل شيء إخر، إلاّ على كمية العمل المقارنة التي استعملت في إنتاج كل منهما»[2]. لكنّ الفرق بين سميث وريكاردو كامن في ما يلي: لأن العمل، بالنسبة إلى الأول، ممكن التحليل إلى أيام من المعاش، فإنه يمكن أن يقوم مقام وحدة مشتركة بين جميع البضائع الأخرى (التي تدخل في عدادها أيضاً السلع الغذائية الضرورية للإعاشة)؛ أما بالنسبة إلى الثاني، فإن كمية العمل تسمح بتحديد قيمة أحد الأشياء، ليس فقط لأن هذه القيمة ممكنة التمثيل بوحدات من العمل، إنما أولاً [وأساساً] لأن العمل كنشاط انتاجي هو «مصدر كل قيمة». لم يعد بالإمكان أن تُحدَّد هذه الأخيرة، كما في العصر الكلاسيكي، انطلاقاً من نظام المعادلات الشامل ومن قدرة البضائع على أن تمثّل بعضها بعضاً. لم تعد القيمة علاقةً بل غدت مُنْتَجاً. إذا كانت الأشياء تساوي بقدر ما خصِّص لها من عمل، أو على الأقل إذا كانت قيمتها متناسبة مع هذا العمل، فليس لأن العمل هو قيمة محدَّدة، ثابتة وقابلة للتبادل في كل زمان ومكان، إنما لأن العمل هو مصدر كل قيمة مهما بلغت. وخير دليل على ذلك هو أن قيمة الأشياء تزيد بازدياد كمية العمل التي ينبغي تخصيصها لها إذا أردنا انتاجها. لكنها لا تتغيّر بارتفاع أو انخفاض الأجور التي يُبادَل بها العمل مثل أية بضاعة أخرى[3]. إن القيم، المتداولة في الأسواق والمتبادَلة فيما بينها، لا تزال تحتفظ بقدرة تمثيلية. لكنها تستمدّ هذه القدرة من هذا العمل الأكثر أصليةً وجوهريةً من أي تمثيل والذي لا يمكن تالياً أن يُحدَّد بالتبادل. بينما كانت التجارة والتبادل يشكّلان، في الفكر الكلاسيكي، أساساً لتحليل الثروات متعذّراً تجاوزه (وذلك حتى عند آدم سميث أيضاً، حيث تتحكّم معايير المقايضة في تقسيم العمل)، فقد أصبحث إمكانية التبادل، منذ ريكاردو، مبنيّة على العمل؛ وصار من الواجب أن تسبق نظرية الانتاج دوماً نظرية التداول.

من هنا، لا بدَّ من استخلاص ثلاث نتائج. النتيجة الأولى هي إقامة سلسلة سببية ذات شكل جديد تماماً. ففي القرن الثامن عشر، لم تكن لعبة التحديدات الاقتصادية مجهولةً على الاطلاق: كان يُفسَّر كيف يمكن أن يهرب النقد أو يتدفّق، وأن ترتفع الأسعار أو تهبط، وأن يزداد الانتاج ويركد أو ينخفض؛ غير أن كل هذه الحركات كانت محدَّدة انطلاقاً من حيّز مُجدْوَل حيث يمكن أن تمثّل القيم بعضها بعضاً. كانت الأسعار ترتفع عندما كانت العناصر الممثِّلة تزداد بوتيرةٍ أسرع من ازدياد العناصر الممثَّلة؛ وكان الانتاج ينخفض عندما كانت أدوات التمثيل تنقص بالنسبة إلى الأشياء المطلوب تمثيلها، الخ. كان الأمر يتعلّق دوماً بسببيّة دائرية وسطحية بما أنها لم تكن تعني قط غير القدرات المتبادلة للمحلِّل والمحلَّل. منذ ريكاردو، يتنظّم العمل حسب سببية خاصة به، بعدما بات بعيداً عن التمثيل ومستقرّاً في منطقة لا تأثير له فيها. إن كمية العمل اللازمة لصنع شيء ما (أو لحصاده أو نقله) والمحدِّدة لقيمته تتوقّف على أشكال الإنتاج: فالإنتاج يتغيّر حسب درجة تقسيم العمل، وكمية ونوع الأدوات، وكتلة الرأسمال التي يملكها المقاول وتلك التي وظّفها في منشآت مصنعه؛ في بعض

الحالات، يكون هذا الانتاج مكلفاً، وفي حالات أخرى، يكون أقل كلفة[4]. لكن، بما أن هذه الكلفة (أجور، رأسمال وايرادات، أرباح) تحدَّد، في جميع الأحوال، بعمل مُنْجَز ومطبَّق قبلاً على هذا الانتاج الجديد، فإننا نشهد ولادة سلسلة كبيرة، خطّية ومتجانسة، هي سلسلة الانتاج. لكل عمل نتيجة تطبّق، بشكل أو بآخر، على عمل جديد يحدّد كلفته؛ ويدخل هذا العمل بدوره في تكوين قيمة ما، الخ. إن هذا التراكم المتسلسل يشذّ لأول مرة عن التحديدات المتبادلة التي كانت وحدها الفاعلة في تحليل الثروات الكلاسيكي. وهو يُدخل من جرّاء ذلك إمكانيةَ زمنٍ تاريخي متَّصل حتى ولو كان ريكاردو، كما سنرى، لا يفكّر في التطور المستقبلي إلاّ على شكل إبطاء للتاريخ، وكحدّ أقصى، على شكل إيقاف تام له. بذلك أتاح ريكاردو، على مستوى شروط إمكانية الفكر، ربطَ الاقتصاد بالتاريخ، بفصله بين تكوين القيمة وتمثيليّتها. بدلاً من أن تتوزّع «الثروات» في جدول وتؤلّف بالتالي نظامَ معادلةٍ معيّناً، فإنها تتنظّم وتتراكم في سلسلة زمنية: تتحدَّد كل قيمة لا وفقاً للأدوات التي تسمح بتحليلها، إنما وفقاً لشروط الانتاج التي ولّدتها؛ وأبعد من ذلك أيضاً، تحدَّد هذه الشروط بكميات العمل المستعملة لإنتاجها. حتى قبل أن يُربط التفكير الاقتصادي بتاريخ الأحداث أو المجتمعات في كلام واضح، اخترقت التاريخية (historicité) ولزمن طويل طبعاً، نمطَ وجود الاقتصاد. لم يعد هذا الأخير، في وضعيَّته، مرتبطاً بحيّز متزامن من التماثلات والتباينات، بل بزمن منتجاتٍ متعاقبة.

أما النتيجة الثانية، التي ليست أقل حسماً من الأولى، فتتعلّق بمفهوم الندرة. في حالة التحليل الكلاسيكي، كانت الندرة تحدَّد بالنسبة إلى الحاجة: كان يُسلَّم بأن الندرة تزداد أو تتغيّر بقدر ما تزداد الحاجات أو تتّخذ أشكالاً جديدة؛ إنها ندرة القمح بالنسبة إلى الجياع، لكنها ندرة الألماس بالنسبة إلى الأغنياء الذين يختلطون بالناس. كان اقتصاديو القرن الثامن عشر ـ سواء كانوا فيزيوقراطيين أم لا ـ يعتقدون أن الأرض أو حراثة الأرض تسمح بالتغلّب على هذه الندرة، جزئياً على الأقل: ذاك أن للأرض تلك الميزة الرائعة بتغطية حاجات أوفر بكثير من حاجات الناس الذين يحرثونها. في الفكر الكلاسيكي، هناك ندرة لأن الناس يتصوّرون أشياء لا يملكونها؛ إنما هناك غنىً لأن الأرض تنتج بشيءً من الوفرة أشياء لا تُستهلك في الحال، ويمكنها إذاً أن تمثّل أشياء أخرى في التبادلات وفي التداول. لكن ريكاردو يعكس شروط هذا التحليل: فسخاء الأرض الظاهر غير معزوّ فعلاً إلاّ لقحلها المتزايد؛ والشيء الأساسي ليس الحاجة أو تصوّر الحاجة في ذهن الناس إنما هو نقص أصلي وحسب.

في الواقع، لم يظهر العمل ـ أي النشاط الاقتصادي ـ في تاريخ العالم إلاّ يوم أصبح عدد الناس أكبر من أن يتمكّنوا من الاغتذاء بثمار الأرض الطبيعية. ولمّا لم يكن لديهم ما يقتاتون به، فقد مات بعضهم، وكان كثيرون آخرون سيموتون لو لم يبدأوا بحراثة الأرض. كلما تكاثر السكان، كان لا بدّ من قطع أهداب جديدة من الغابة واستصلاحها وزرعها. وما عادت الإنسانية تعمل، في كل لحظة من تاريخها، إلاّ تحت تهديد الموت: إن لم تجد كل جماعة موارد جديدة، فهي محكوم عليها بالهلاك؛ وبالعكس، كلما تكاثر الناس قاموا بأعمال أكثر عدداً وبُعداً وصعوبةً وذات إثمار أبعد مدىً. ولمّا كان هاجس الموت يزداد ترويعاً بقدر ما تصبح المواد الغذائية الضرورية أصعب منالاً، فقد بات على العمل، بالعكس، أن يزداد

كثافةَ ويستخدم جميع الوسائل ليصبح أكثر انتاجاً. وهكذا، فإن ما يجعل الاقتصاد ممكناً وضرورياً، هو حالة دائمة وأساسية من الندرة: فالإنسان يجازف بحياته في مواجهة طبيعة هي بحدّ ذاتها جامدة، وجدباء، باستثناء جزء ضئيل منها. فلم يعد أساس الاقتصاد كامناً في ألعاب التمثيل، بل في ذلك الميدان الخطر حيث تتجابه الحياة والموت. فالاقتصاد يُرَدُّ إذاً إلى ذلك النسق من الاعتبارات الغامضة نوعاً ما، والتي يمكن تسميتها أنتروبولوجية: إنه يرتبط، في الواقع، بالخصائص البيولوجية لجنس بشري أظهر **مالتوس** Malthus، المعاصر لريكاردو، أنه ينزع دوماً إلى النمو ما لم يُعالَج أو يُضبط بالإكراه. كما يرتبط أيضاً بوضع تلك الكائنات الحيّة التي توشك ألّا تجد في الطبيعة المحيطة بها ما يؤمّن لها العيش؛ ويحدِّد أخيراً أنه في العمل، وفي قساوة العمل ذاتها، يقوم السبيل الوحيد لإنكار النقص الأساسي والانتصار لحظةً على الموت. تكمن وضعيَّةُ الاقتصاد في هذه الفجوة الأنتروبولوجية. فالإنسان الاقتصادي (l'homo œconomicus) ليس ذلك الذي يتصوَّر حاجاته الخاصة والأشياء القادرة على إشباعها؛ إنما هو الذي يمضي حياته ويستهلكها ويفنيها في النجاة من الموت الوشيك. فهو كائن متناه: ومثلما صارت مسألة التناهي، منذ **كانط**، أكثر جوهريةً من **تحليل التمثيلات** (لم يعد بالإمكان غير أن يكون هذا التحليل متفرّعاً من تلك المسألة)، هكذا بات الاقتصاد، منذ ريكاردو، مستنداً بصورة واضحة تقريباً إلى انتروبولوجيا تحاول أن تعيِّن للتناهي أشكالاً ملموسة. كان اقتصاد القرن الثامن عشر مرتبطاً برياضة كعلم عام لجميع الترتيبات الممكنة؛ أمّا اقتصاد القرن التاسع عشر فسيكون مستنداً إلى انتروبولوجيا كخطاب حول تناهي الانسان الطبيعي. ومن جرّاء ذلك، تنسحب الحاجة والرغبة في اتجاه الدائرة الذاتية ـ إلى ذلك الميدان الذي أخذ يصبح في العصر ذاته موضوع علم النفس. وهنا بالضبط، سيبحث الحدّيون (marginalistes) في النصف الثاني من القرن التاسع عشر عن مفهوم المنفعة. وسوف يُعتقد حينئذٍ أن **كونديّاك أو غراسلين** (Graslin) أو **فورتبونّيه** (Fortbonnais) كانوا «في الأصل» «نفسانيّين» (Psychologistes)، بما أنهم كانوا يحلّلون القيمة انطلاقاً من الحاجة؛ كما سيُعتقد أن الفيزيوقراطيين كانوا الأجداد الأوائل لاقتصادٍ حلّل القيمة، منذ ريكاردو، انطلاقاً من تكاليف الإنتاج. في الواقع، نكون قد خرجنا من الصورة التي كانت تجعل **كزني** (Quesnay) وكونديّاك ممكنين معا، ونكون قد تخلّصنا من سيطرة تلك **الأبستيمية** التي كانت تبني المعرفة على ترتيب التمثيلات، ونكون قد دخلنا في حالة أبستمولوجية جديدة، هي تلك التي تميِّز بين سيكولوجيا الحاجات المتمثِّلة وأنتروبولوجيا التناهي الطبيعي، إنما مع ربطها ببعضها بعضاً.

أخيراً، تتعلّق النتيجة الأخيرة بتطور الاقتصاد. يبيِّن ريكاردو أنه لا ينبغي أن يفسَّر كخصوبة للطبيعة ذلك الأمر الذي فيها يدلّ، بإلحاح متزايد دوماً، على قحلها الأساسي. فالرَّيع العقاري الذي كان يرى فيه جميع الاقتصاديّين، حتى آدم **سميث** نفسه[5]، علامة خصوبة خاصة بالأرض، لا وجود له إلّا بمقدار ما يصبح العمل الزراعي متزايد المشقّة ومتناقص «المردود». بقدر ما يضطرنا نمو السكان المتواصل لاستصلاح أراض أقل خصوبة، بقدر ما يتطلّب حصاد وحدات جديدة من القمح المزيد من العمل: حينئذٍ، يجب إمّا زيادة عمق الحراثة، وإمّا توسيع المساحة المزروعة وإمّا استعمال المزيد من الأسمدة. إذاً، إن كلفة الانتاج بالنسبة لهذه المحاصيل الأخيرة هي أعلى بكثير مما هي بالنسبة للأولى، التي تمَّ جنيها

في الأصل من أراض غنية وخصبة. والحال أن هذه المواد الغذائية، التي يصعب الحصول عليها إلى هذا الحدّ، ليست أقل ضرورةً من الأخرى، إذا كنّا لا نريد أن يموت جوعاً قسمٌ من البشر. وعليه، فإن كلفة انتاج القمح في الأراضي الأكثر جَدْباً هي التي ستحدِّد سعر القمح عموماً، حتى ولو تمَّ الحصول عليه بعمل أقل بمرّتين أو بثلاث مرات. من هنا، ينشأ بالنسبة للأراضي السهلة الزرع ربحٌ متزايد يتيح لمالكيها أن يؤجّروها باقتطاع أكارة كبيرة. الريع العقاري ليس إذاً نتيجة طبيعة خصبة إنما نتيجة أرض قاحلة. والحال أن هذا القحل يصبح كل يوم أكثر جلاءً: في الواقع، عدد السكان يزداد؛ وقد بوشر بحراثة أراض فقيرة أكثر فأكثر؛ تكاليف الانتاج ترتفع؛ الأسعار الزراعية ترتفع ومعها تزداد الريوع العقارية. تحت هذا الضغط، من الممكن - ومن المفروض - أن يأخذ أجر العمال الاسمي هو أيضاً في الارتفاع، من أجل تغطية نفقات العيش الدنيا؛ إنما لهذا السبب عينه، لن يتجاوز الأجر الفعلي عملياً ما هو ضروري للعامل كي يكتسي ويسكن ويتغذّى. وأخيراً، سوف ينخفض ربح المقاولين بقدر ما سيزداد الريع العقاري، وبقدر ما سيظلّ الأجر العمالي ثابتاً. حتى أنه قد ينخفض بلانهاية إلى حد الزوال، لو لم يكن هناك اتجاه نحو حدّ معيّن: في الواقع، ابتداءً من وقت معيّن، سوف تصبح الأرباح الصناعية أدنى من أن تمكّن من تشغيل عمّال جدد؛ ولعدم وجود أجور اضافية، فإن اليد العاملة لن تزداد، وعدد السكان سيستقرّ؛ لن تعود ثمة حاجة لاستصلاح أراضٍ جديدة أكثر جدباً أيضاً من سابقاتها: حينئذٍ، سيبلغ الريع العقاري حدّه الأعلى وسيتوقف ضغطه المعتاد على الايرادات الصناعية التي قد تستقرّ آنذاك. أخيراً، سوف يصبح التاريخ راكداً. ويصير تناهي الإنسان **محدَّداً** - نهائياً، أي لزمن **غير محدود**.

بمفارقة، يلاحَظ أن التاريخية التي أدخلها ريكاردو في الاقتصاد هي التي تسمح بالتفكير في هذا التجميد للتاريخ. كان الفكر الكلاسيكي، من جهته، يتمثّل للاقتصاد مستقبلاً مفتوحاً باستمرار ومتغيّراً باستمرار؛ غير أن المقصود كان في الواقع تغييراً مكانيّ الطابع: كان من الممكن أن يكبر الجدول الذي كان يُعتبر أن الثروات تكوّنه بانتشارها، بتبادلها وبترتّبتها. لكنه ظل الجدول ذاته، وخسر كل عنصر من مساحته الخاصة إنما ارتبط بعلاقة مع عناصر جديدة. في المقابل، كان زمن السكان والانتاج التراكمي، وتاريخ الندرة المتواصل هو الذي سمح، منذ القرن التاسع عشر، بالتفكير في إفتقار التاريخ، وركوده التدريجي، وتحجّره، وبعد قليل في جموده الصخري. إننا نلاحظ أيّ دور يلعبه التاريخ والأنتروبولوجيا، الواحد بالنسبة إلى الآخر. فلا تاريخ (عمل، إنتاج، تراكم، وازدياد التكاليف الفعلية) إلاّ بمقدار ما يكون الانسان ككائن طبيعي متناهياً: وهو تناهٍ يمتدّ إلى أبعد بكثير من حدود البشر الأصلية ومن حاجات الجسد المباشرة، لكنه يستمرّ في مواكبة تطور الحضارات بأسره، خفيةً على الأقل. كلّما استقر الانسان في قلب العالم فقد تقدّم في السيطرة على الطبيعة، وكلّما اشتدّ عليه ضغط التناهي فقد اقترب من موته الذاتي. فالتاريخ لا يسمح للإنسان بالإفلات من حدوده الأصلية - إلاّ ظاهرياً، وإذا أعطينا لفظة حدّ المعنى الأكثر سطحية؛ أما إذا أخذنا في الاعتبار تناهي الانسان الجوهري، فسنلاحظ أن وضعه الأنتروبولوجي يستمرّ في اضفاء المزيد من المأسوية على تاريخه، وفي جعله محفوفاً بمزيد من المخاطر، وفي تقريبه من استحالته الخاصة، إذا صحّ القول. حين يبلغ التاريخ مثل هذه الحدود، لا يسعه غير أن يتوقّف ويهتزّ لحظة حول محوره ويتجمّد إلى الأبد. غير أن ذلك ممكن الحدوث على طريقتين: إما أن يصل

(التاريخ) تدريجياً، وببطء زائد الوضوح باستمرار، إلى حالة من الثبات تؤكد، في لا محدودية الزمن، ما اتّجه نحوه دائماً وما لم يكفّ عن كونه حقيقةً؛ وإمّا أن يبلغ نقطة رجوع، حيث لا يثبت إلاّ بمقدار ما يلغي ما كان عليه دوماً حتى ذلك الحين.

في الحلّ الأول (الممثّل «بتشاؤمية» ريكاردو)، يعمل التاريخ تجاه التحديدات والأنتروبولوجية كنوع من الإوالة الكبرى المعدِّلة؛ إنه يستقرّ، طبعاً، في التناهي الإنساني، لكنه يظهر فيه على شكل صورة ايجابية وبارزة؛ ويسمح للإنسان بالتغلب على الندرة التي هو محكوم عليه بها. وبما أن هذا النقص يشتدّ كل يوم، فإن العمل يصبح أكثر كثافةً؛ يزداد الانتاج بالأرقام المطلقة، إنما في الوقت نفسه وبالحركة نفسها، تزداد تكاليف الانتاج ـ أي كميات العمل اللازم لانتاج الشيء ذاته. بحيث إنه لابدّ وأن يأتي وقت لا يعود فيه العمل مغذّىً بالسلعة التي ينتجها (بما أن هذه الأخيرة لا تكلّف أكثر من غذاء العامل الذي يحصل عليها). لا يعود بإمكان الانتاج أن يسُدّ النقص. حينئذٍ، سوف تنحصر الندرة عينها (عن طريق استقرار ديموغرافي)، وسيتوافق العمل تماماً مع الحاجات (عن طريق توزيع معينٍ للثروات). مذ ذاك، سوف يتطابق التناهي والانتاج تماماً في صورة واحدة. سيكون كل عناء إضافي عديم الجدوى؛ وسيكون الهلاك نصيب كل زيادة سكانية. هكذا تصبح الحياة والموت موضوعين تماماً الواحد في مقابل الآخر، وجهاً لوجه، مثبّتين وكأنهما مدعّمان كلاهما بضغطهما المعاكس. ويكون التاريخ قد أوصل تناهي الانسان إلى تلك النقطة ـ الحدّ حيث سيظهر أخيراً بنقاوته؛ لن يبقى لديه متّسع من الوقت يتيح له الافلات من نفسه، ولن يبقى عليه أن يبذل جهداً ليؤمّن مستقبلاً لنفسه ولن تبقى له أراض جديدة مباحة لرجال قادمين؛ تحت التآكل الكبير الذي يصيب التاريخ، سيتجرّد الإنسان شيئاً فشيئاً من كل ما يمكن أن يخفيه عن أنظاره الخاصة؛ ويكون قد استنفد كل تلك الممكنات التي تشوّش قليلاً عرْيه الأنتربولوجي وتحاول أن تتفاداه وراء وعود الزمن؛ هكذا يكون التاريخ قد أوصل الإنسان، عبر طرق طويلة إنما محتومة وجبرية، إلى تلك الحقيقة التي توقفه عند نفسه.

في الحلّ الثاني (الممثّل بماركس)، تُكْشَف علاقة التاريخ بالتناهي الأنتروبولوجي حسب الاتجاه المعاكس. ويلعب التاريخ حينئذٍ دوراً سلبياً: بالفعل، إنه هو الذي يزيد في ضغوط الحاجة ويزيد النواقص، مُرغماً البشر على العمل والانتاج أكثر فأكثر، دون أن يحصلوا على أكثر مما هو ضروري للعيش، وأحياناً أقل بقليل. بحيث إنه مع الوقت، يتراكم نتاج العمل، منفلتاً بلا انقطاع من الذين ينجزونه: فهؤلاء ينتجون قدراً أكبر للغاية من ذلك الجزء من القيمة الذي يرجع إليهم على شكل أجر، ويمكّنون الرأسمال بالتالي من شراء المزيد من العمل. هكذا يزداد باستمرار عدد الذين يبقيهم التاريخ عند حدود شروط عيشهم؛ ومن هنا بالذات، تستمرّ هذه الشروط في أن تستحيل أكثر عرضيةً وأن تقترب مما سيجعل الحياة نفسها مستحيلة؛ إن تراكم الرأسمال، ونمو المؤسسات وطاقتها، والضغط المستمرّ على الأجور، والفيض في الانتاج، تقلّص كلها سوق العمل، مخفّضةً أجوره ومُزيدةً في البطالة. وإذْ يدفع البؤس بفئة كبيرة من الناس إلى حدود الموت، فإنها تختبر علناً ما هي الحاجة والجوع والعمل. فما يعزوه الآخرون إلى الطبيعة أو إلى نظام الأشياء الطبيعي، يستطيعون أن يكتشفوا فيه أنه نتيجة تاريخٍ ما واستلابِ تناهٍ ليس له هذا الشكل. وحقيقة الجوهر الإنساني هذه، هي التي

يمكنهم لهذا السبب ـ وهم الوحيدون الذين يمكنهم ذلك ـ أن يملكوها ثانيةً من أجل إحيـائها. وهو ما لا يمكن الحصول عليه إلاّ بإلغاء أو على الأقل بعكس التاريخ مثلما جـرى حتى الآن: عندئذٍ فقط سيبدأ زمن لا يعود له لا الشكل ذاته ولا القوانين ذاتها ولا كيفية الانقضاء ذاتها.

إنما قلّما يهمّ طبعاً الخيار بين «تشاؤمية» ريكاردو ووعد ماركس الثوري. فمثـل هذا النسق من الخيـارات لا يمثّل أكـثر من الطريقتـين الممكنتين لعبـور العلاقـات بـين الأنـتروبـولـوجيـا والتاريخ، مثلما يقيمها الاقتصاد من خلال مفهومَيْ الندرة والعمل. يرى ريكاردو أن التاريخ يملأ الفجوة التي يفتحها التناهي الأنـتروبولـوجي والتي تتجلّى بنقص دائم، حتى بلوغ نقـطة استقرارٍ نهائي؛ أما القراءة الماركسيـة فتعتبر أن التـاريخ، بتجـريده الإنسـان من عمله، يُبرز الشكل الايجابي لتناهيه ـ وحقيقته المادية المحرَّرة أخيـراً. بالـطبع، من السهـل أن نفهم كيف تـوزّعت الخيارات الفعليـة على مستـوى الرأي العـام، ولماذا اختـار البعض النـوع الأول من التحليل، بينما آثر آخرون النوع الثاني. إنما ليست هذه سوى اختلافـات فرعيـة تخضع كليّـاً لتحقيق ولمعالجة مسلّمية (doxologique). فلم تحدث الماركسية على المستوى العميق للمعـرفة الغربيـة أيَّ شقّ فعلي؛ بل استقـرّت بسهولـة، كصورة كـاملة، هادئـة ومريحـة، وبالـواقع، مُـرْضية لعصرٍ مـا (هو عصرهـا)، داخل حـالة ابستمـولوجيـة تقبلتها بـترحاب (بمـا أنها هي بالضبط التي أفسحت لها المجال)، ولم تكن للماركسية في المقـابل لا النيّـة بزعـزعة هـذه الحالـة ولا خصوصاً القدرة على تغييرها، ولو بمقدار بوصة واحدة، إذ إنها تستند برمّتها عليها. الماركسية هي في فكـر القرن التـاسـع عشر كـما السمكـة في المـاء: أي أنها تـتوقف عن التنفس في أي مـوضع آخـر. إذا كانت تعـارض نظريـات الاقتصاد «البـورجوازيـة»، وإذا كانت، في هـذه المعارضة، تطرح مقابل هذه النظريات عكسـاً تاماً للتاريـخ، فإن شرط إمكـانية هـذا النزاع وهذا المشروع ليس استعادة السيطرة على التاريخ بأسره إنما هـو حدث يمكن أن تحـدِّده كـل الأركيولوجيا بدقّة، وقد فَرَض بآن معـاً وبالـطريقة ذاتهـا، الاقتصاد البـورجوازي والاقتصـاد الثوري للقرن التاسع عشر. لم تفلح المناقشات في تحريك بعض الموجات ورسم تموّجات على السطح: تلك كانت زوابع في بُرَك الأطفال.

المهمّ هو أنه في بداية القرن التاسـع عشر، تكوّنت حـالة معـرفية، ظهـرت فيها بـآنٍ معاً تاريخية الاقتصاد (في علاقتها مع أشكال الانتاج) وتناهي الوجود الانساني (في علاقته بـالندرة والعمل) واستحقاق نهايـة للتاريـخ ـ سواء كـانت إبطاءً غـير محدود أو انقـلاباً تـاماً لـه. لقد استقلّ التاريخ والأنتروبولوجيـا، وحدث وقْـفُ الصـيرورة، وفقاً لصـورة تحدِّد إحـدى أهم شبكات فكر القرن التاسع عشر. إننا نعرف، مثلاً، الدور الذي لعبته هذه الحـالة من أجـل تنشيط النيـة الطيبـة للنزعـات الإنسانيـوية المتعَبـة؛ ونعرف كيف أحيـا طوبـائيات (utopies) [مثل] الكمال. ففي الفكر الكلاسيكي، كانت اليوتوبيا تعمـل بالأحـرى كوَهْم أصـلي: ذاك أنه كان من شأن نضارة العالم أن تؤمّن العرض المثالي لجدول حيث يكون كل شيء حاضراً في مكانه، مع الأشياء المجاورة له وفوارقه الخاصة ومعادلاته المباشرة؛ وفي هذا الايضاح الأولي، كان ينبغي ألاّ تكون التمثيلات بعدُ منفصلةً عن الوجود الحيّ، البارز والمحسوس لما تمثّله. في القرن التاسع عشر، كانت اليوتوبيا تتعلّق بنهاية الزمن أكـثر منها ببـدايته: ذاك أنـه لم تعد المعرفة مكوَّنة على شكل الجدول إنما على شكل السلسلة والترابط والصيرورة: عندما سيحلّ،

مـع المساء الموعود بـه، ظلام النهاية، فـإن التآكـل البـطيء للتاريـخ أو عنفـه سيـبرز زمن الروزنامات؛ كما لو كان خاوياً تقـريباً، لأن التـاريخيّة ستتـطابق تمامـاً مع الجـوهر الإنسـاني. سـوف يُلْتَفَظ جريـان الصيرورة، بجميـع موارده المـأسويـة والنسيانيّـة والاستلابيـة، في تنـاءٍ أنتروبولوجي يجد فيه بالمقابل مظهره الأكثر إشراقاً. **فالتناهي** بحقيقته يُعطى في **الـزمن**؛ وعلى الفور، **ينتهي** الزمن. إن الوهم الكبير بصدد نهاية التاريخ هو يوتـوبيا الأفكـار السببيّة، مثلما كان الحلم بالأصول يوتوبيا الأفكار التصنيفية.

كـانت هذه الحـالة قسريـة لزمن طـويل؛ وفي نهايـة القرن التـاسـع عشر، جعلهـا **نيتشـه** تومض مرةً أخيرة بإحراقها. لقد تناول ثانية نهاية الأزمنة ليجعـل منها مـوت الله وتيهان آخـر البشر؛ وتنـاول ثانيـةً التناهي الأنـتروبولـوجي، إنما ليـبرز القفزة الخـارقة لـلإنسان الأسمى؛ وتناول ثانيةً سلسلة التاريـخ الكبيرة المتّصلة، إنمـا ليحنيها في أبـدية العَـوْد. وبالـرغم من أن [الموضوعـات التي جاء بهـا **نيتشه**] حـول موت الإلـه ومجيء الإنسان الأعـلى والوعـد بالسنة الكبرى والهلع منها، حـاولت أن تستعيد بنـداً بنداً العنـاصرَ التي كانت تتهيّـأ في فكر القـرن التاسع عشر وتكوّن شبكته الأركيولوجية، إنما يبقى أنها قد أشعلت كل تلك الأشكال الثابتة، ورسمت من بقاياها المُحْرَقة وجوهاً غريبة، وربما مستحيلة؛ وفي نورٍ لا ندري بعدُ بدقّة ما إذا كان يؤجّج الحريق الأخير أم يدلّ على الفجر، نشهد انفتاح ما قد يكون حيّز الفكر المعـاصر. على أي حال، فإنه هو، نيتشه، الذي أحرق لنا، وحتى قبل أن نولد، مزيج الوعود لكل من الجدلية والأنتروبولوجيا.

III ـ كوڤييه

في مشروعـه الرامي إلى وضـع تصنيف يمثل صـدق النهج ودقّـة النظام، اكتشف **جوسّيو** قاعدة تبعية الخصائص، تماماً مثلما استخدم **سميث** قيمة العمل الثابتة لتحديـد سعر الأشيـاء الطبيعي في لعبة المعادلات. ومثلما حرّر **ريكاردو** العمل من دوره القيـاسي ليُدخله، من تحت كل تبادل، في أشكال الانتاج العامة، كذلك فـإن **كوڤييـه**[6] (Cuvier) حرّر تبعيـة الخصائص من وظيفتهـا التصنيفية ليُـدخلها، من تحت كـل تصنيف محتمل، في مختلف مخـطّطات تـنظيم الكـائنات الحيّـة. إن الرابط الـداخلي الـذي يُخضع البنى لبعضهـا بعضاً لم يعد واقعـاً عـلى مستوى التواترات وحسب، بل أصبح أساس الترابطات عينه. وقد كان على **جوفروا سـانت ايلير** (G. Saint-Hilaire) أن يعـبّر ذات يوم عن هـذا التغيير وهـذا الانقلاب بقـوله: «صـار التنظيم كائناً مجرّداً. . . قابلا لأشكـال متعددة»[7]. يتمحـور حيّز الكـائنات الحيّـة حول هـذا المفهوم، وإن كل ما أمكن ظهوره حتى ذلـك الحين عـبر تربيـع التاريـخ الطبيعي (أجنـاس، أنواع، أفراد، بنى، أعضاء)، وكل ما كُشف للعيان، بات يأخذ من الآن فصاعداً نمط وجود جديد.

وفي المقـام الأول، تلك العناصر أو مجمـوعات العنـاصر المتميّـزة، التي يمكن أن يمفصلهـا النظر عندمـا يتفحّص جسد الأفـراد، والتي تسمّى **الأعضاء**. في تحليـل الكلاسيكيـين، كان العضو يُعرَّف في آنٍ معاً ببنيته ووظيفتـه. كان أشبـه بنظام ذي مـدخلين يمكن قراءتـه بشكل شامل، إما انطلاقاً من الدور الذي يلعبه (التوالد مثلاً) وإمّا انطلاقاً من متغيّراته المورفولوجية

أو التشكُّليَّة (الشكل، الحجم، الوضعية والعدد): كانت طريقتا حلّ الرموز تتطابقان بالتمام، لكنهما كانتا مستقلّتين الواحدة عن الأخرى ـ الأولى تبيّن الصالح للاستعمال (l'utilisable)،والثانية القابل للمماثلة (l'identifiable). وهذه الوضعية هي التي قَلَبها كوڤييه؛ فهو إذ ألغى مسلَّمة التطابق ومسلّمة الاستقلال على السواء، جعل الوظيفة طاغيةً ـ وبشدّة ـ على العضو، وأخضع وضعية العضو لسيادة الوظيفة. لقد حلّ إن لم يكن فرديّة العضو، فعلى الأقل استقلالَه: من الخطأ الاعتقاد بأن «كل شيء مهم في عضو مهم»؛ ينبغي توجيه الانتباه «نحو الوظائف نفسها أكثر منه نحو الأعضاء»[8]؛ قبل تحديد هذه الأخيرة بمتغيراتها، يقتضي ربطها بالوظيفة التي تؤمّنها. والحال، أن عدد هذه الوظائف قليل نسبياً: تنفّس، هضم، جريان، تنقُّل... بحيث إنّ الاختلاف الظاهر للبنى لا يبرز على أساس لائحة من المتغيّرات، بل على أساس وحدات وظيفية كبرى قابلة للتحقّق ولتحقيق غايتها بطرق شتى: «إن ما هو مشترك في كل نوع من الأعضاء مدقّق فيه عند جميع الحيوانات يقتصر على شيء قليل جداً، وهي لا تتشابه غالباً إلّا بالنتيجة التي تحدثها. كان لا بدّ وأن يدهشنا هذا بوجه خاص في شأن التنفس، الذي يتمّ عند مختلف الفصائل بواسطة أعضاء متنوّعة إلى حدِّ أنه لا تنطوي بنيتها على أية علامة مشترَكة»[9]. إذاً، عند تفحّص العضو في علاقته بالوظيفة، نلاحظ ظهور «تشابهات» حيث لا يوجد أي عنصر «مماثل»؛ وهو تشابه يتكوّن بالانتقال إلى اختفائية (invisibilité) واضحة للوظيفة. قلّما يهمّ في النهاية ما إذا كانت تجمع بين الخياشم والرئات بعض المتغيّرات من حيث الشكل والكبَر والعدد: فهي تتشابه لأنها نوعان من ذلك العضو غير الموجود، المجرّد، الوهمي، المتعذّر تعيينه، الغائب عن كل جنس يمكن وصفه، والحاضر مع ذلك في المملكة الحيوانية بأسرها، والذي يفيد للتنفّس **بعامة**. وهكذا، تجدّد في تحليل الحيّ المماثلات ذات الطابع الأرسطوطاليسي: فالخياشم هي بالنسبة للتنفّس في الماء مثلما هي الرئات بالنسبة للتنفّس في الهواء. بالطبع، ثمة علاقات مماثلة كانت معروفة تماماً في العصر الكلاسيكي؛ لكنها كانت تفيد فقط لتحديد وظائف معيَّنة؛ لم تكن تُستخدم لوضع نظام الأشياء في حيّز الطبيعة. منذ **كوڤييه**، أخذت الوظيفة، المحدَّدة على شكل النتيجة المقصودة المتعذّر إدراكه حسياً، تقوم مقام الأجل المتوسط الثابت وتسمح بأن تُربط ببعضها بعضاً مجموعاتٌ من عناصر خالية من أقل تماثل ظاهر. فما لم يكن بنظر الكلاسيكيين غير مجرّد تباينات مجاورة لتماثلات، سوف يترتّب الآن ويُفكَّر فيه انطلاقاً من تجانس وظيفي يدعمه خفيةً. يكون هناك **تاريخ طبيعي** عندما لا ينتمي الشيء ذاته (la Même) والآخر (l'Autre) إلّا إلى حيِّز واحد؛ إن موضوعاً **كالبيولوجيا يصير ممكناً**، عندما تبدأ هذه الوحدة السطحية بالتفكك، وتظهر التباينات على أساس تماثلٍ أعمق وأكثر جدّية من تلك الوحدة.

إنّ هذا الرجوع إلى الوظيفة وهذا الانفصال بين مستوى التماثلات ومستوى التباينات يُبرزان علاقات جديدة: **علاقات التواجد والتدرج الداخلي والتبعية تجاه المخطط التنظيمي**. يدلّ **التواجد** على واقع استحالة أن يكون ثمة عضو أو مجموعة أعضاء موجودة في كائن حي، دون أن يكون موجوداً معها أيضاً عضو آخر أو مجموعة أخرى، ذات طبيعة وشكل معيّنَيْن: «تؤلّف جميع أعضاء الحيوان الواحد نظاماً واحداً تتماسك جميع أجزائه، تؤثّر على بعضها بعضاً وتتفاعل مع بعضها بعضاً؛ ولا يمكن أن تحدث تغييرات في أحد هذه الأجزاء دون أن تستتبع تغييرات مماثلة في كل الأجزاء الأخرى»[10]. ففي داخل نظام الهضم،

يختلف شكل الأسنان (سواء كانت قاطعة أو ماضغة) في وقت واحد «مع اختلاف طول الجهاز الغذائي وانثناءاته وتمدداته»؛ أو، لكي نعطي مثلاً على التواجد بين نظم متباينة، نوضح أنه لا يمكن أن يتغيّر جهاز الهضم بمعزل عن مورفولوجيا الأعضاء (وبخاصة عن شكل الأظافر): إن القناة الغذائية، و«العُصارات المذيبة» وشكل الأسنان لن تكون هي ذاتها إذا كانت هناك مخالب أو حوافر ـ أي إذا كان بوسع الحيوان أم لا أن يلتقط غذاءه ويقطّعه[11]. إننا هنا بصدد ترابطات جانبيّة تقيم بين عناصر من ذات المستوى، علاقات تلازم تبرّرها ضرورات وظيفية: بما أنه يجب أن يتغذّى الحيوان، فإنه لا يمكن أن تبقى طبيعة الفريسة وطريقة غنْمها غريبتين عن أجهزة المضغ والهضم (والعكس بالعكس).

غير أن هناك تدرّجات **تراتبية**. من المعلوم كيف انساق التحليل الكلاسيكي إلى الغاء امتياز الأعضاء الأكثر أهمية حتى لا يأخذ في الاعتبار سوى فعاليتها التصنيفيّة. أما الآن وقد تمّ الكفّ عن معالجة متغيّرات مستقلّة والانتقال إلى أنظمة توجّه بعضها بعضاً، فقد باتت مسألة الأهمية المتبادلة مطروحة من جديد. وهكذا، فإن القناة الغذائية للثدييّات لا ترتبط **فقط بعلاقة تغيّر احتمالي مشترك مع أعضاء التنقّل (الحركة) والإمساك؛ بل تتحكّم بها، جزئياً على الأقل، طريقة التناسل**. في الواقع، إن هذه الأخيرة، بشكلها الوَلود(*) (vivipare) لا تفرض فقط وجود أعضاءٍ مرتبطة بها مباشرة؛ إنما تقتضي أيضاً وجود أعضاء الإرضاع، والشفاه ولسان لحمي؛ وهي تفرض، من جهة أخرى، جريان دم حامٍ ووجود قلب ذي حجيرتين [أو بطينين][12]. إذاً، إن تحليل الأجهزة العضوية وإمكانية تحديد تشابهات وتميّزات بينها يستلزم أن نكون قد أعددنا لائحة لا بالعناصر التي قد تتغيّر من جنس إلى آخر، بل بالوظائف التي تتحكّم ببعضها بعضاً، عند الأحياء بعامة، وتوجّه وتأمر بعضها بعضاً: لا مضلّع التغييرات الممكنة بل هرم الأهميات التدرّجي. لقد ظنّ **كوفييه** أولاً أن وظائف الكينونة تأتي قبل وظائف العلاقات (**«لأن الحيوان يكون أولاً، ثم يحسّ ويتصرّف»**): وعليه، كان يفترض أنه من شأن الإنسال وجريان الدم أن يحدّدا أولاً عدداً معيّناً من الأعضاء، التي يكون ترتيب الأعضاء الأخرى خاضعاً لها؛ تكوّن تلك الأعضاء الخصائص الأولية، بينما تكوّن هذه الأخيرة الخصائص الثانوية[13]. ثم أخضع جريان الدم للهضم، لأن الهضم موجود عند جميع الحيوانات (فجسد المديخ(**) ليس بكامله سوى نوع من الجهاز الهضمي)، بينما لا يوجد الدم والأوردة «إلاّ عند الحيوانات العليا وتزول بالتتابع عند حيوانات الفصائل الأخيرة»[14]. فيما بعد، بدا له أن الجهاز العصبي (مع وجود أو عدم وجود الحبل الشوكي) هو المحدّد لكل الترتيبات العضوية: «إنه في الحقيقة الحيوان كله: وما وجود بقية الأجهزة إلاّ لخدمته والحفاظ عليه»[15].

إن هذه الهيمنة التي تمارسها إحدى الوظائف على الأخرى تعني أن الجهاز العضوي، في ترتيباته المنظورة، يخضع لمخطّط ما. ومثل هذا المخطّط يضمن سيطرة الوظائف الأساسية ويربط بها، إنما بدرجة أكبر من الحرية، الأعضاء التي تؤمّن أعمالاً أقل جوهرية. وكمبدأ تدرّجي، يحدّد هذا المخطّط الوظائف السامية، ويوزّع العناصر التشريحية التي تتيح تحقّقها

(*) المديخ (polype): جنس حيوانات بحرية من المجوّفات.

(**) أي الحيوانات التي تتوالد بالنسل وليس بالبيوض.

ويضعها في مواضع الجسد المميِّزة: وهكذا، في جماعة المفصليّات الواسعة، تُظهر فصيلة الحشرات الأهمية الأولية للوظائف الحركية ولأعضاء الانتقال؛ أمّا عند الفصائل الثلاث الأخرى، فإن الوظائف الحيوية هي الغالبة[16]. وفي المراقبة الموضعية التي يمارسها المخطّط التنظيمي على الأعضاء الأقلّ جوهريةً، لا يلعب دوراً بمثل هذا الحسم. فهو يتحرّر، إذا صحّ القول، كلما ابتعدنا عن المركز، مجيزاً حدوث تغيّرات وتبدّلات وتحوّلات في الشكل أو الاستخدام الممكن. نجد هذا المخطّط ثانيةً، إنما وقد غدا أكثر مرونةً وأكثر تأثّراً بأشكال التحديد الأخرى. هذا ما يسهل إثباته عند الثدييّات بصدد جهاز التنقّل. فالأعضاء الحركية الأربعة هي جزء من المخطّط التنظيمي، لكنها ذات صفة ثانوية وحسب؛ إذاً، إنها غير ملغاة أبداً ولا غائبة ولا مستبدَلة، بل «مخفيّة أحياناً كما في أجنحة الوطواط والزعانف العليا للفُقمة»؛ ويحدث حتى أن تكون مشوّهة في الاستعمال، كما في الزعانف الصدرية للحوتيّات. . . فالطبيعة صنعت زعنفة بذِراع. وتلاحظون أن هناك دائماً نوعاً من الثبات في الخصائص الثانوية رغم اخفائها»[17]. إننا نفهم كيف يمكن أن تتشابه الأجناس (لتكوّن جماعات مثل الأنواع والفصائل وما يسمّيه كوفييه شُعَب) وأن تتميّز عن بعضها بعضاً بآنٍ معاً. فما يقرّب بينها ليس كمية معيّنة من العناصر الممكنة المطابقة، بل نوع من بؤرة التماثل التي لا يمكن تحليلها إلى مناطق منظورة لأنها تحدّد أهمية الوظائف المتبادلة؛ انطلاقاً من قلب التماثلات اللامحسوس هذا، تتهيّأ الأعضاء، وكلما ابتعدت عنه كلما اكتسبت المزيد من المرونة ومن إمكانيات التغيّر والخصائص المميِّزة. إن أجناس الحيوانات تختلف من حيث الأطراف وتتشابه من حيث المركز. المتعذّر بلوغه يجمع بينها والظاهر يفرّقها. فهي تعمّ من ناحية ما هو أساسي لحياتها، وتتفرّد من ناحية ما هو أكثر ثانويةً. كلما أردنا ضمّ جماعات واسعة، كلما وجب الغوص في ظلمة الجهاز العضوي، نحو القليل الظهور، في ذلك البُعد الذي يعصى على الادراك الحسي؛ وكلما أردنا الإحاطة بالفرديّة، كلما وجب الارتقاء إلى السطح وجعل الأشكال التي يصيبها النور مشرقةً بجلائها؛ لأن التعدّد يظهر للعيان والوحدة تختفي. باختصار، إن الكائنات الحية «تنجو» من ازدحام الأفراد والأجناس، وهي لا يمكن تصنيفها إلّا لأنها تحيا وانطلاقاً مما تخفيه.

إننا نقدّر الانقلاب الهائل الذي يفرضه كل ذلك بالنسبة إلى المدونة التصنيفية الكلاسيكية. فقد كانت هذه الأخيرة تُبنى بكاملها انطلاقاً من المتغيّرات الوصفية الأربعة (الأشكال، العدد، الوضعية، الحجم) التي كان يعبرها، بحركة واحدة تقريباً، كل من اللغة والنظر؛ وفي عرض المنظور هذا، كانت الحياة تبدو وكأنها نتيجة تقطيع ـ ومجرَّد حدود تصنيفية. لكن، منذ كوفييه، هي الحياة التي صارت بما فيها من لامحسوس، ومن وَظيفي صرف، هي التي تنشيء إمكانية التصنيف الخارجية. لم يعد هناك، في مساحة الترتيب الواسعة، فئةُ ما يمكن أن تحيا [أي خانة للأحياء]؛ بل صار هناك إمكان التصنيف، النابع من عمق الحياة ومما هو أبعد ما يكون عن النظر؛ كان الكائن الحيّ موضعاً للتصنيف الطبيعي؛ وكون الشيء ممكن التصنيف هو الآن ميزة من مزايا الحيّ. هكذا، زال مشروع إقامة مدوّنة تصنيفية عامة؛ وزالت إمكانية عرض ترتيب طبيعي كبير يتجه بلا انقطاع من الأكثر بساطة وجماداً إلى الأكثر حيوية وتعقيداً. وهكذا، زال البحث عن الترتيب كأرضيّة وأساس لعلمٍ عامٍ للطبيعة. وهكذا، زالت «الطبيعة» ـ بما أنها، طوال العصر الكلاسيكي»،

لم تكن موجودة أولا كـ «موضوع» وكـ«فكرة» وكمورد مبهم للمعرفة، إنما كحيِّز متجانس من التماثلات والتباينات الممكنة الترتيب.

هذا الحيِّز هو الآن مفكَّك وكأنه مفتوح في عمقه. فبدلاً من حقل موحَّد للرؤية والتَّرتيب، تكون لعناصره قيمة تمييزية بالنسبة إلى بعضها بعضاً، لدينا سلسلة من التعارضات يقع طرفاها على مستويين مختلفين: من جهة، هناك الأعضاء الثانوية، التي هي ظاهرة على سطح الجسم والتي تُتاح للادراك الحسي المباشر بلا توسّط، والأعضاء الأولية، التي هي أساسية، مركزية، خفيَّة، والتي لا يمكن بلوغها إلاّ بالتشريح، أي بالإزالة المادية للغشاء الملوَّن للأعضاء الثانوية. وهناك، على مستوى أعمق أيضاً، التعارض بين الأعضاء عموماً، التي هي مكانيّة، صلبة، منظورة بطريقة مباشرة أو غير مباشرة، وبين الوظائف، التي لا تتاح للإدراك الحسي لكنها تفرض خفيةً تقريباً وضعية ما ندركه بالحواس. هناك أخيراً، في الحالة القصوى، التعارض بين التماثلات والفوارق: فهي لم تعد من حبَّة واحدة، ولم تعد تنشأ بالنسبة إلى بعضها بعضاً على مستوى متجانس؛ لكن الفوارق تتكاثر على السطح، بينما في العمق تتلاشى، تختلط وترتبط ببعضها بعضاً، وتقترب من الوحدة البؤرية الكبرى الغامضة والخفيّة، التي يبدو أن التعدّد مُشتقّ منها بما يشبه التشتّت المتواصل. لم تعد الحياة هي ما يمكن أن يتميّز عن [الميكانيكا] الإوّالة بصورة شبه أكيدة؛ إنما هي ما تنصهر فيه جميع التمييزات الممكنة بين الأحياء. هذا الانتقال من المفهوم التصنيفي إلى المفهوم التركيبي للحياة هو ما دلّت عليه، في تسلسل الأفكار والعلوم، عودة الموضوعات الإحيائية (thèmes vitalistes) في بداية القرن التاسع عشر. ومن منظور الأركيولوجيا، فإن ما تأسّس آنذاك هو شروط إمكانية نشوء بيولوجيا ما.

على أي حال، لقد كانت لسلسلة التعارضات هذه، التي فكّكت حيّز التاريخ الطبيعي، نتائج مهمة جداً. فما يختصّ بالممارسة، تجسَّد ذلك بظهور تقنيتين مترابطتين، تعتمدان الواحدة على الأخرى وتنوبان الواحدة عن الأخرى. تتكوَّن أولى هذه التقنيات من التشريح المقارَن: يُظهِر هذا الأخير حيِّزاً داخلياً، تحدّه من جهة طبقةُ الأغشية والقشور السطحية، ومن الجهة الأخرى شبهُ اختفائية ما هو في غاية الصغَر. ذاك أن التشريح المقارَن ليس التعميق الصرف للتقنيات الوصفية التي كانت مستخدمة في العصر الكلاسيكي؛ فهو لا يكتفي بالسعي إلى رؤية ما هو خفيّ، وإلى رؤيته بصورة أفضل وعن كثب؛ إنه يؤسس حيِّزاً ليس حيّز السِّمات المنظورة ولا حيّز العناصر المجهرية[18]. هنا، تُكشف [أي التشريح المقارن] وضعية الأعضاء المتبادلة، وترابطها، والطريقة التي بها، تتفكّك، وتتموضع، وتتنظّم فيما بينها أهم مراحل وظيفة ما. وهكذا، في مقابل النظر البسيط الذي يشهد أمامه، بعبوره الأجسام الكاملة، كثرة التباينات، فإن التشريح، بتقطيعه الأجسام حقاً وتقسيمها إلى أجزاء متميّزة وتجزئتها في المكان، يبرز التشابهات الكبرى التي كانت ستظلّ خفيَّة؛ إنه يعيد تكوين الوحدات الكامنة تحت التشتّتات الكبيرة الظاهرة. في القرنين السابع عشر والثامن عشر، كان تكوين الوحدات التصنيفية الواسعة (الفصائل والرتب) مسألة تقسيم لغوي: كان ينبغي إيجاد اسم يكون عاماً ومبرّراً؛ أما الآن فهو يتعلّق بتفكيك تشريحي؛ يجب عزل النظام الوظيفي الرئيسي؛ وتقسيمات التشريح الحقيقية هي التي ستتيح ربط طوائف الحيّ الكبرى.

ترتكز التقنية الثانية على التشريح (بما أنها نتيجته)، لكنها تقاومه (لأنها تتيح الاستغناء عنه)؛ وهي تتكوّن من إقامة علاقات دلالية بين عناصر سطحية، وبالتالي منظورة، وعناصر أخرى مخفيّة في عمق الجسم. ذاك أنه يمكننا أن نعرف، بحكم ترابط الجهاز العضوي، أن عضواً طرفياً وثانوياً معيَّناً يستلزم بنية معيّنة في عضو أكثر جوهرية؛ وهكذا، تتاح لنا «إقامة الاتصال بين الأشكال الخارجية والداخلية التي تؤلّف معاً جزءاً مكمّلاً لماهيّة الحيوان»[19]. عند الحشرات، مثلاً، ليس لوضعية القرون Les antennes قيمة تمييزية، لأنه غير مرتبط بأي من التنظيمات الداخلية الكبرى؛ في المقابل، يمكن أن يلعب شكل الفكّ الأسفل دوراً رئيسياً بالنسبة إلى توزيعها حسب تشابهاتها وتبايناتها، وذلك لأنه مرتبط بالتغذية والهضم، [أولاً] بوظائف الحيوان الأساسية: «يجب أن تكون أعضاء المضغ مرتبطة بأعضاء الغذاء، وتالياً بنمط الحياة كله، وتالياً بالتنظيم العضوي كله»[20]. والحق يقال، إن تقنية الدلائل هذه لا تتّجه اضطراراً من السطح المنظور إلى الأشكال السنجابية للداخل العضوي: يمكنها أن تُنشىء شبكات اقتضاء متّجهة من أية نقطة في الجسم إلى أية نقطة أخرى: بحيث يمكن أن يكفي عنصر واحد في بعض الحالات للإيحاء بالبنية العامة لجهاز عضوي؛ يمكننا التعرّف إلى حيوان بكامله «بواسطة عظمة واحدة، وضلع عظمي واحد: إنها طريقة أعطت نتائج مذهلة جداً بصدد الحيوانات المتحجّرة»[21]. في حين أنه بالنسبة إلى فكر القرن الثامن عشر، كان الأحفور تجسيداً مسبَّقاً للأشكال الحالية، ويدلّ بالتالي على تواصل الزمن الكبير، فقد بات من الآن فصاعداً إشارة إلى الشكل الذي كان ينتمي إليه فعلاً. فالتشريح لم يقطع حيّز التماثلات المُجَدْوَل والمتجانس وحسب، بل قطع تواصل الزمن المفترض.

ذاك أنه من الناحية النظرية، تعيد تحليلات **كوڤييه** كلياً تركيب نظام التواصلات والانقطاعات الطبيعية. ويسمح التشريح المقارن، في الواقع، بإثبات نوعين من التواصل، متميزَيْن تماماً، في عالم الإحياء. يتعلّق الأول بالوظائف الكبرى التي نجدها عند معظم الأجناس (التنفّس، الهضم، الدورة الدموية، التناسل، التنقّل...)؛ ويقيم في عالم الاحياء كله تشابهاً واسعاً يمكن توزيعه وفقاً لتدرّج تناقصي في التعقيد، بدءاً بالإنسان ووصولاً إلى المريجات (zoophytes)؛ في الأجناس العليا، تكون جميع الوظائف موجودة، ثم نلاحظ اختفاءها الواحدة تلو الأخرى، وأخيراً عند المريجات «لا يعود هناك مركز للدورة الدموية ولا أعصاب ولا مركز للإحساس؛ ويبدو أن كل نقطة تتغذّى بالمصّ»[22]. لكن هذا التواصل ضعيف، رخو نسبياً، ويشكّل بواسطة العدد القليل من الوظائف الأساسية، مجرَّد جدول حضور وغياب. أما التواصل الآخر فهو أكثر شدّة: إنه يتعلّق بكمال الأعضاء المتفاوت. لكننا لا نستطيع أن ننشىء انطلاقاً من هنا سوى سلاسل محدودة، وتواصلات موضعية منقطعة بسرعة، وهي، فوق ذلك، تتشابك ببعضها بعضاً في اتجاهات شتّى؛ ذاك أن الأعضاء، عند مختلف الأجناس، «لا تتبع جميعها الترتيب التنازلي ذاته: فثمة عضو يكون في أعلى درجات كماله في جنسه؛ وهناك عضو آخر يكون كذلك في جنس مختلف»[23]. لدينا إذاً ما يمكن تسميته «سلاسل صغيرة» محدودة وجزئية، تتناول هذا العضو أو ذاك أكثر مما تتناول الأجناس؛ وفي الطرف الآخر، هناك «سلسلة كبيرة»، متقطّعة، متراخية وتتناول لائحة الوظائف الأساسية الكبرى أكثر مما تتناول الأجهزة العضوية.

بين هذين التواصلين اللذين لا يتطابقان ولا يتوافقان، نلاحظ توزّع كتل كبيرة متقطّعة.

وهي تخضع لمخططات تنظيمية مختلفة، بما أن الوظائف نفسها مرتّبة حسب تدرّجات مختلفة، ومتمّمة بواسطة أعضاء متنوّعة. من السهل، مثلاً، أن نجد عند الأخطبوط «جميع الوظائف التي تمارس عند الأسماك، ومع ذلك، فإنه لا يوجد أي تشابه ولا أي تماثل في ترتيبها»[24]. إذاً، ينبغي أن نحلّل كل جماعة من هذه الجماعات بذاتها، وأن نتفحّص لا خيط التشابهات الرفيع الذي قد يربطها بجماعة أخرى، بل التماسك القوي الذي يجعلها مشدودة على ذاتها؛ لن نحاول أن نعرف ما إذا كانت الحيوانات ذات الدم الأحمر متناظرة مع الحيوانات ذات الدم الأبيض، إنما لديها فقط تحسينات إضافية؛ سوف نثبت أن كل حيوان أحمر الدم ـ وهذا ما يجعله خاضعاً لمخطط مستقل ـ يملك دائماً رأساً عظمياً وعموداً فقرياً وأطرافاً (باستثناء الثعبان) وشرايين وأوردة وكبداً ومِعْقداً (بنكرياس) وطحالاً وكُلْياً[25]. فالفقاريات واللافقاريات تؤلّف قسمين منفصلين تماماً، لا يمكن أن نجد بينهما أشكالاً وسيطة تؤمّن الانتقال في هذا الاتجاه أو ذاك: «أياً كان الترتيب الذي يُعطى للحيوانات الفقارية والحيوانات اللافقارية، فإننا لن ننجح أبداً في أن نجد، لا في آخر إحدى هاتين الفصيلتين الكبيرتين ولا على رأس الأخرى، حيوانات تتشابه إلى حدّ يكفي لتكون بمثابة رابط بين الاثنتين»[26]. يتّضح لنا إذاً أن نظرية الشُعَب لا تزيد على التصنيفات التقليدية إطاراً تصنيفياً إضافياً؛ فهي مرتبطة بتكوين حيّز جديد من التماثلات والتباينات. وهو حيّز بلا تواصل أساسي. حيّز يُقدَّم منذ البداية بشكل التقطيع. حيّز مخترق بخطوط تتباعد أحياناً وتتلاقى أحياناً أخرى. وللتدليل على شكله العام، ينبغي إذاً استبدال صورة السلّم المتّصل التي كانت تقليديةً في القرن الثامن عشر، من **بونيه** (Bonnet) إلى **لامارك** (Lamarck)، بصورةِ إشعاع، أو بالأحرى مجموعة مراكز تنتشر منها أشعّة متعدّدة؛ وهكذا يمكننا أن نعيد كل كائن إلى محلّه «في هذه الشبكة الشاسعة التي تكوّن الطبيعة المنظّمة... على أن عشرة أشعة أو عشرين شعاعاً لن تكون كافية للتعبير عن هذه العلاقات التي لا تحصى»[27].

إن كل تجربة الاختلاف الكلاسّيكية هي التي سقطت إذاً، وسقطت معها العلاقة بين الكائن والطبيعة. ففي القرنين السابع عشر والثامن عشر، كانت وظيفة الاختلاف أن يربط الأجناس ببعضها البعض وأن يسدّ الفجوة بين طرفي الكائن؛ كان يلعب دور «سلك التيار»: كان محدوداً ودقيقاً بقدر المستطاع؛ وكان يكمن في أضيق تربيع؛ كان دائماً قابلاً للتقسيم، وكان يمكن أن يقع حتى دون عتبة الإدراك الحسي. بالعكس، منذ **كوڤييه**، تضاعف هو نفسه وجمع أشكالاً شتى، وانتشر ودوّى من خلال الجسم، عازلاً إياه عن جميع الأجسام الأخرى بطرق عدة متزامنة؛ ذاك أنه لا يكمن في فجوة الكائنات ليربطها فيما بينها؛ إنه يعمل بالنسبة إلى الجسم، حتى يتمكّن من «الالتصاق» بذاته والبقاء حيّاً؛ إنه لا يسدّ الفاصل بين الكائنات بدقائق متتابعة؛ بل يجوّفه بتعمّقه هو ذاته، حتى يحدّد نماذج التوافق الكبرى في عزلتها. إن طبيعة القرن التاسع عشر متقطّعة بقدر ما هي حيّة.

نحن نقدّر أهمية الانقلاب: ففي العصر الكلاسيكي، كانت الكائنات الطبيعية تشكّل مجموعة متّصلة لأنها كانت كائنات، ولأنه لم يكن ثمة سبب لانقطاع انتشارها. لم يكن من الممكن تمثيل ما يفصل الكائن عن نفسه؛ إذاً، كان اتّصال التمثيل (العلامات والسّمات) واتّصال الكائنات (قُرب البنى الشديد) متلازمين. وهذه اللحمة، الأونطولوجية والتمثيلية بآنٍ

معاً، هي التي تتمزّق نهائياً مع كوڤييه: لم يعد بإمكـان الاحياء، لأنهم يعيشـون، أن يكوّنـوا نسيجاً من الاختلافات التدريجية والمتدرّجة؛ يجب أن تتجمّع حول نوىً ترابطيـة متميّزة كليّـاً الـواحدة عن الأخـرى، وهي أشبـه بمخـطّطات مختلفـة للحفـاظ عـلى الحيـاة. كـان الكـائن الكلاسيكي خاليـاً من العيوب؛ أمـا الحياة فهي بـلا هدب ولا ألـوان متنوعـة. كان الكـائن ينسكب في لوحة ضخمة؛ أما الحياة فتعزل أشكالاً تنعقد حول نفسها. كـان الكائن ينكشف في حيِّـز التمثيـل القابـل دوماً للتحليـل، أما الحيـاة فتحتجب في لغز قـوةٍ متعـذِّرة المنـال في جوهرها، وممكنة الادراك فقط في الجهود التي تبذلهـا هنا وهنـاك لتظهـر وتحافظ عـلى نفسها. باختصار، طوال العصر الكلاسيكي، كانت الحياة تخضع لأونطولـوجيا تعني عـلى النحو ذاتـه جميع الكائنات المادية، الخاضعة للامتداد والجاذبية والحركة؛ وبهذا المعنى، كانت لجميع علوم الطبيعة وبخاصة علوم الحيّ نزعة إوالية كبيرة؛ منـذ كوڤييـه، أفلت الحيّ، أقلّه في المرحلة الأولى، من القوانين العامة للكـائن الواسـع؛ فالكـائن البيولـوجي انحصر واستقلّ؛ والحيـاة هي، على حدود الكـائن، ما هـو خارج عنـه، ولكنه مـع ذلك يتجـلّى فيه. وإذا كنّـا نطرح مسألة علاقاتها باللاحيّ (le non-vivant)، أو مسألة تحديداتها الفيزيائية ـ الكيميائية، فهذا لا يعني أبداً أننا في خط «إواليّـة» تتشبَّث بطرائقهـا الكلاسيكيـة، إنما نحن نفعـل ذلك بـطريقة جديدة كلياً كي نربط بين طبيعتين.

لكن، بما أنه لا بدّ من تفسير الانقطاعات بالحفاظ على الحياة وشروطه، فإننا نلاحظ بروز تواصل طارىء ـ أو على الأقـل مجموعـة تفاعـلات غير محلَّلة بعـد ـ بين الجسم ومـا يتيح لـه الحياة. إذا كانت المجترّات تتميّز عن القواضم، وبمجموعة كبيرة من الاختلافات القـوية التي لا مجـال لتخفيفها، فـذاك لأن لها مجمـوعة أسنـان مختلفة، وجهـازاً هضمياً مختلفـاً، ووضعيةً مختلفةً للأصابع والأظافر؛ ولأنها لا تستطيع التقاف الغذاء ذاته، ولا معالجته بالطريقة ذاتها؛ ولأنه ليس عليها أن تهضم النـوع ذاته من الأغـذية. وعليـه، لم يعد ينبغي أن يُفهم الكـائن الحيّ فقط كتركيبة من الجزيئات ذات خصائص محدَّدة؛ فهـو يُبرز تنـظيماً يبقى عـلى علاقـات مطّردة مع عناصر خارجية يستخدمها (بواسطة التنفّس والتغذية)، من أجل الحفاظ على بنيتـه الخاصة، أو تنميتها. حول الحيّ، أو بالأحرى من خلاله وبواسطة مرشحة سـطحه الـظاهر، يتمّ «انتقـال متواصـل من الخارج إلى الـداخل ومن الـداخل إلى الخـارج، وهو محـافظ عليـه باستمرار، لكنه مع ذلك مثبّت بين حدود معيَّنة. لذلك، يجب اعتبار الأجسام الحيّـة كأنـواع من البؤر التي تُنقـل إليها المـواد الميتة لكي تتّحـد هناك فيـما بينها بـأشكال شتى»[28]. وهكـذا يصبح الحيّ خاضعاً لعلاقة دائمة مع ما يحيط به، بحكم وسيادة تلك القـوة عينها التي تبقيـه منقطعاً عن ذاته. حتى يتمكّن الحيّ من العيش، يجب أن تكون هناك عدة تنـظيمات متعـذّرة التحويل إلى بعضهـا بعضاً، أن تكـون هناك كـذلك حـركة مستمـرة بين كـل تنظيم والهـواء الذي يتنشّقه، والماء الذي يشربه، والطعام الذي يتنـاوله. إن قـوة الحياة المقسَّمـة، إذ تقطع التواصل التقليدي بين الكائن والطبيعة سوف تُظهر أشكالاً مشتّتة، إنما مقيّدة جميعهـا بشروط وجود. في سنوات قليلة، عنـد منعطف القـرنين الثـامن عشر والتاسـع عشر، غيّرت الثقـافة الأوروبية كلياً التحييز (spatialisation) الأساسي للحيّ: بالنسبة إلى التجـربة الكـلاسيكية، كان الحيّ خانـة أو مجموعـة خانـات في تصنيفية الكـائن العامـة؛ وإذا كان من دور للتمـركز

الجغرافي (كما عند **بوفون**) (Buffon)، فقدكان ذلك لإظهار التغيّرات التي كانت ممكنة قبلاً. منذ كوڤييه، راح الحيّ ينطوي على ذاته، ويقطع صلات التجاور التصنيفية، ويبتعد عن مستوى التواصلات القسري، ويكوّن لنفسه حيِّزاً جديداً: حيِّزاً مزدوجاً في الحقيقة - بما أنه حيِّز الترابطات التشريحية والتوافقات الفيزيولوجية (الذي هو داخلي)، وحيِّز العناصر التي يُقيم فيها ليصنع منها جسمه الخاص (والذي هو خارجي). غير أن لهذين الحيِّزين مقوداً موحَّداً: لم يعد متمثّلاً بإمكانيات الكائن بل بشروط الحياة.

بذلك، انقلب وتجدَّد كل القَبْلي التاريخي لعلم إحياءٍ آتٍ(*). وإذا تأمّلنا نتاج **كوڤييه**، بعمقه الأركيولوجي وليس على مستوى الاكتشافات والمناقشات والنظريات، أو الخيارات الفلسفية الذي هو أكثر ظهوراً، نلاحظ أنه يستشرف من بعد ما سيصيرَ مستقبلَ البيولوجيا. غالباً ما يُقابَل بين حدسيّات **لامارك** «التحوّلية» (transformistes) التي تبدو أنها «تجسّد مسبّقاً» ما ستكون عليه النشوئية [نظرية التطور]، وبين الثباتية (fixisme) القديمة المُشْبَعة كلها بالأحكام السَبْقية التقليدية والمسلّمات اللاهوتية، والتي تشبّث بها كوڤييه. وبواسطة مجموعة كبيرة من الخلائط والمجازات والمماثلات غير المراقبة، تُرسَم جانبيّة فكر «رجعي» يحرص بشغف على جمود الأشياء من أجل ضمان نظام البشر العارض. تلك هي فلسفة كوڤييه، رجل كل السلطات؛ في المقابل، يُرسَم المصير الصعب لفكر تقدّمي، يؤمن بقوة الحركة، بالجدَّة الدائمة وبحيوية التكيّفات: هنا، يأتي لامارك، الثوري. وهكذا، بحجّة الرغبة في وضع تاريخ للأفكار بالمعنى الدقيق للتاريخ، إنما يُعطَى مثلٌ رائع على السذاجة. ذاك أن ما يهمّ في تاريخيّة المعرفة، ليس الآراء ولا التشابهات التي يمكن إثباتها فيما بينها عبر العصور [هناك بالفعل «تشابه» بين **لامارك** ونوع من النشوئية، كما بين هذه الأخيرة وأفكار **ديدرو** و**روبينيه** (robinet) أو **بونوا دو ماييه** (Benoit de Maillet)]؛ فما هو مهم، وما يتيح ربط تاريخ الفكر بذاته، هو شروط إمكانه، الداخلية. والحال أنه يكفي أن نُحاول تحليله لنتبيّن فوراً أن لامارك لم يكن يفكّر في تحوّلات الأجناس إلّا انطلاقاً من التواصل الأونطولوجي الذي كان يتّسم به التاريخ الطبيعي للكلاسيكيين. كان يفترض وجود ترتيب تدرّجي وتحسّن مستمرّ، ودفق كبير متواصل من الكائنات التي يمكن أن تتكوَّن من بعضها [بعضاً]. إن ما يجعل فكر **لامارك** ممكناً، ليس الادراك البعيد لنشوئية قادمة، بل تواصل الكائنات مثلما اكتشفته وافترضته «الطرائق» الطبيعية. كان **لامارك** معاصراً **لأنطوان - لوران جوسّيو**، وليس **لكوڤييه**. لقد أحدث هذا الأخير انقطاعاً جذرياً في سلّم الكائنات الكلاسيكي. ومن جرّاء ذلك، أبرز مفاهيم مثل التعارض البيولوجي والعلاقات مع العناصر الخارجية، وشروط الوجود؛ كما أبرز أيضاً نوعاً من القوة التي من شأنها المحافظة على الحياة ونوعاً من الخطر الذي يعاقبها بالموت؛ وهنا تلتقي عدة شروط تجعل شيئاً مثل فكر التطور أمراً ممكناً. فقد أجاز انقطاع الأشكال الحيّة تصوّر انحراف زمني كبير لم يسمح، رغم التشابهات السطحية، بتواصل البنى والخصائص. وأمكن استبدال «تاريخ» للطبيعة بتاريخ طبيعي بفضل عدم التواصل الحيِّزي وانقطاع الجدول، وبفضل تجزئة ذلك الدفق حيث جاءت كل الكائنات الطبيعية بالترتيب

(*) أي كل الأفكار السابقة للتجربة في علم الأحياء قبل أن يصبح علماً بالمعنى الحديث [م].

لتأخذ مكانها. بالطبع، لم يكن الحيّز الكلاسيكي، كما رأينا، يستبعد امكانية صيرورة ما، لكن جلّ ما كانت تفعله الصيرورة هو أن تؤمّن مروراً على اللائحة الأوّلية سراً للتغيّرات الممكنة. وقد أتاح انقطاع هذا الحيّز اكتشاف تاريخيّة خاصة بالحياة: هي تاريخيّة المحافظة عليها بشروط وجودها. كانت «ثباتية» كوڤييه، كتحليل لهذه المحافظة، الطريقة الأوّلية للتفكير في هذه التاريخية حين برزت، لأول مرة، في المعرفة الغربية.

إذاً، لقد دخلت التاريخية الآن في الطبيعة ـ أو بالأحرى في الحيّ؛ لكنها هي فيها أكثر من شكل تعاقبي محتمل؛ إنها تشكّل نمط وجود أساسي. بالطبع، في عصر كوڤييه، لم يكن ثمة وجود بعدُ لتاريخ الحيّ، كذلك الذي ستصفه النشوئية؛ غير أنه كان يفكّر في الحي منذ البداية مع الشروط التي تتيح له أن يكون له تاريخ. وعلى الشكل ذاته، اكتسبت الثروات في عهد ريكاردو حالة من التاريخية لم تكن هي أيضاً قد توضّحت بعد كتاريخ اقتصادي. بعد معاينة سطحية، يمكن أن يُعتبر الثبات اللاحق للإيرادات الصناعية والسكان والريع حسبما توقّع ريكاردو، وثبات الأجناس الذي أكّده كوڤييه وكأنهما إنكار للتاريخ؛ في الواقع، لم يرفض ريكاردو وكوڤييه غير أشكال التعاقب الزمني مثلما جرى التفكير فيها في القرن الثامن عشر؛ لقد أوضحا انتماء الزمن إلى الترتيب التسلسلي أو التصنيفي للتمثيلات، في المقابل، لم يمكن بوسعهما أن يتمثّلا ذلك الثبات الحالي أو المستقبلي الذي وصفاه أو بشّرا به، إلاّ انطلاقاً من إمكانية تاريخ ما. وقد أتاحت لهما هذه الإمكانية، إمّا شروط وجود الحيّ، وإمّا شروط إنتاج القيمة. بشكل متناقض، لا تظهر تشاؤمية ريكاردو وثباتية كوڤييه إلاّ على أساس تاريخي: فهما يحدّدان إمكانية كائنات صار لها الحق، من الآن فصاعداً وعلى مستوى وضعها الجوهري، في أن يكون لها تاريخ. إن الفكرة الكلاسيكية القائلة إنه بإمكان الثروات أن تنمو حسب تطوّر مطّرد، أو إنّه بإمكان الأجناس أن تتحوّل الواحد إلى الآخر مع الزمن، هي فكرة حدَّدت بالعكس حركية كائنات كانت تخضع أصلاً، حتى قبل أي تاريخ، لمجموعة متغيّرات وتماثلات أو معادلات. كان لا بدّ من وقف هذا التاريخ أو تعليقه حتى تنال كائنات الطبيعة ومنتجات العمل تاريخيّة تسمح للفكر الحديث بالتأثير عليها، ومن ثم بنشر العلم الاستدلالي لتعاقبها. بالنسبة إلى فكر القرن الثامن عشر، ليست التسلسلات الزمنية سوى إحدى خصائص ترتيب الكائنات ومظهر مشوّش تقريباً من مظاهره؛ ومن القرن التاسع عشر، صارت تعبّر بطريقة شبه مباشرة وحتى في انقطاعها، عن نمط الوجود التاريخي تماماً للأشياء والبشر.

على أي حال، كان لتكوّن تاريخيّة حيّة نتائج كبيرة بالنسبة للفكر الأوروبي. وهي ليست طبعاً أقل شأناً من تلك التي أحدثها تكوّن تاريخية اقتصادية. على المستوى السطحي للقيم الوهمية الكبرى، تظهر الحياة على شكل الحيوانية (animalité)، بعدما باتت مرصودة للتاريخ. فالحيوان الذي ظلّ خطره الكبير أو غرابته المطلقة معلّقَيْن ومعطّلين تقريباً في نهاية القرون الوسطى، أو على الأقل في نهاية عصر النهضة، اكتسب في القرن التاسع عشر قدرات جديدة هائلة. في غضون ذلك، ميّزت الطبيعة الكلاسيكية القيم النباتية ـ بما أن النبتة تحمل على شعارها الظاهر، بلا تحفّظ، علامة كل ترتيب احتمالي؛ بجميع أشكاله المنتشرة من الساق إلى البذرة، ومن الجذر إلى الثمرة، شكّل النبات، بالنسبة إلى فكر مجدول، موضوعاً

شفّافاً خالصاً ذا أسرار مكشوفة بسخاء. مذ بدأت الخصائص والبنى تتدرّج عمقياً باتجاه الحياة - التي هي نقطة استهراب قصوى، بعيدة للغاية إنما مؤسِّسة - مذ ذاك أصبح الحيوان شكلاً مميّزاً، بهياكله العظمية المحجوبة وأعضائه المغلّفة، والكثير من الوظائف الخفيّة، وتلك القوة النائية، في عمق كل شيء، والتي تبقيه حيّاً. إذا كان الحيّ رتبةً من الكائنات، فإن العشب هو أحسن ما يبينّ جوهره الصافي؛ أما إذا كان الحيّ مظهراً من مظاهر الحياة، فإن الحيوان هو أحسن ما يكشف لغزه. إنه يدلّ، بما يتجاوز صورة الخصائص الساكنة، على الانتقال الدائم من اللاعضوي إلى العضوي بواسطة التنفّس أو التغذية، وعلى التحويل المعاكس، تحت تأثير الموت، للبُنيات الوظيفية الكبرى إلى رمادٍ عديم الحياة. لقد قال كوڤييه: «تُنقل المواد الميتة إلى الأجسام الحيّة كي تأخذ مكاناً فيها وتمارس عملاً تحدّده طبيعة التركيبات التي دخلت فيها، وكي تفلت منها ذات يوم بغية الخضوع مجدداً لنواميس الطبيعة الميتة»[29]. كان النبات يسود على حدود الحركة والجمود، والمحسوس واللامحسوس؛ أمّا الحيوان، فيثبت على حدود الحياة والموت. وهذا الأخير يحاصره من كل الجهات؛ بالإضافة إلى ذلك، يهدّده أيضاً من الداخل، لأن الجسم وحده يمكن أن يموت، ولأن الموت يداهم الأحياء من عمق حياتهم. من هنا ،طبعاً، القيم الغامضة التي اتّخذتها الحيوانية في أواخر القرن الثامن عشر: يظهر الحيوان وكأنه ناقل لذلك الموت الذي يخضع هو له في الوقت نفسه. ففيه، تلتهم الحياة نفسها بنفسها على نحو متواصل. وهو لا ينتمي إلى الطبيعة إلاّ بانطوائه في ذاته على نواة مضادة للطبيعة. وإذ تعيد الحياة جوهرها الأكثر خفاءً من النبات إلى الحيوان، فإنها تبارح حيِّز النظام لتصبح من جديد همجيةً. إنها تظهر قاتلةً في الحركة ذاتها التي تحكم عليها بالموت. إنها تقتل لأنها تحيا. فالطبيعة لم تعد تملك أن تكون صالحة. وإذ بات من المتعذّر فصل الحياة عن القتل، والطبيعة عن الشر، والرغبات عن الطبيعة المضادة، فإنه أمر أعلنه **ساد** (Sade) في القرن الثامن عشر، الذي استنزف كلامه كله، وبشّر به العصرَ الحديث الذي طالما أراد أن يخرسه. لِنَعْذُر الوقاحة (وقاحة مَن؟): إن **المئة وعشرين يوماً** (Les 120 Journées)(*) هي القفا المخمليّ والمذهل لكتاب **دروس في علم التشريح المقارن** (Leçons d'anatomie comparée). على أي حال، إنهما من عمر واحد حسب روزنامة أركيولوجيانا.

على أن هذا القوام الوهمي للحيوانية، المشحونة بقدرات مقلقة وظلامية يحيل بشكل أعمق إلى وظائف الحياة المتعددة والمتزامنة في فكر القرن التاسع عشر. لأول مرة ربما في الثقافة الغربية، تفلت الحياة من القوانين العامة للكائن، مثلما تُعطى وتُحلّل في التمثيل. فمن الجهة الأخرى لجميع الأشياء التي هي تحت تلك المكنة الكون، الداعمة إياها لإبرازها، والمدمِّرة لها باستمرار بعنف الموت، تصبح الحياة قوة أساسية تقاوم الوجود مثلما تقاوم الحركةُ الجمودَ، والزمانُ المكانَ، والإرادةُ الخفيّةُ التعبيرَ الظاهر. الحياة هي أصل كل وجود، وليس اللاحيّ والطبيعة الجامدة سوى حياة ساقطة؛ فالكينونة الصرف هي لاكينونة الحياة، لأن هذه الأخيرة - ولهذا السبب ترتدي في فكر القرن التاسع عشر أهمية جوهرية - هي بآن معاً نواة الكينونة واللاكينونة: فلا كينونة إلاّ لأن هناك حياة، وفي هذه الحركة الأساسية التي تحكم

(*) اسم كتاب لِـ (ساد).

على الكائنات بالموت، تتكوّن هذه الكائنات المشتّتة والثابتة آنياً، وتتوقّف وتجمّد الحياة ـ وبمعنى ما تقتلها ـ لكنها بدورها تُباد بهذه القوة التي لا تفنى. وعليه، تظهر تجربة الحياة وكأنها أعم قوانين الكائنات، وإبراز لتلك القوة الأوَّلية التي وُجدت هي انطلاقاً منها؛ إنها تعمل كأنطولوجيا وحشية تسعى إلى التعبير عن الكينونة واللاكينونة الملازمين لكل الكائنات. على أن هذه الأنطولوجيا لا تكشف ما يؤسِّس الكائنات بقدر ما تكشف ما يحوِّلها للحظة إلى شكل عارض، ويلغمها سرّاً من الداخل ليبيدها. ليست الكائنات بالنسبة إلى الحياة سوى صور انتقالية، وليس الوجود الذي تحافظ عليه في أثناء حياتها سوى تخمين لها وإرادتها بالبقاء. بحيث إنَّ كينونة الأشياء، بالنسبة إلى المعرفة، هي وهم وحجاب ينبغي تمزيقه لاكتشاف العنف الصامت والخفيَ الذي يلتهمها في الليل. إذاً، إن أنطولوجيا إفناء الكائنات تصلح كنقد للمعرفة: إنما ليس المقصود هو تبرير الظاهرة، وتبيان حدودها وقانونها معاً، وربطها بالتناهي الذي يجعلها ممكنة، بقدر ما هو تبديدها وإبادتها مثلما تبيد الحياة الكائنات: لأن كل وجودها، كينونتها ليست هي إلاّ مظهراً وحسب.

هكذا نشهد تكوّن فكر يعارض، في كل كلمة من كلماته تقريباً، ذاك [الفكر الآخر] الذي ارتبط بتكوّن تاريخيّة اقتصادية. لقد رأينا أن هذه الأخيرة ارتكزت إلى نظرية مثلّثة قوامها: الحاجات المتعذّرة التحويل، وموضوعية العمل، ونهاية التاريخ. أما هنا فنرى، بالعكس، نموّ فكر لا تشكّل فيه الفردية، بأشكالها وحدودها وحاجاتها، سوى لحظة عابرة، مصيرها الهلاك، تكوّن بكلّيتها عقبة بسيطة يقتضي إزالتها من طريق هذا الإفناء. وفي هذا الفكر، لا تكون موضوعية الأشياء سوى مظهر خارجي، ووهم الإدراك الحسّي، وتوهّم ينبغي تبديده وإرجاعه إلى الإرادة الصرف، دون أية ظاهرة ولّدتها ودعمتها في لحظة معيَّنة؛ وهو أخيراً فكر يعتبر أن استئناف الحياة ومعاوداتها المستمرة وعنادها يتنافى مع فرض حدّ زمني لها، خصوصاً وأن الزمن نفسه، بتقسيماته التسلسلية وتقويمه شبه المكاني، ليس طبعاً سوى وهم من أوهام المعرفة. فحيثما يتنبّأ فكر ما بنهاية التاريخ، يبشّر الآخر بلا نهاية الحياة؛ وحيث يعترف الواحد بإنتاج، الأشياء الحقيقي بواسطة العمل، يبدِّد الآخر أوهام الشعور؛ وحيث يؤكّد الواحدُ، مع حدود الفرد، متطلبات حياته، يزيلها الآخر في همس الموت. هل أن هذا التعارض إشارة إلى أن حقل المعرفة لن يفسح المجال، ابتداء من القرن التاسع عشر، أمام تفكير متجانس ومتّسق في جميع نقاطه؟ وهل ينبغي التسليم بأنه بات لكل شكل من أشكال الوضعية «فلسفته» الخاصة به: للاقتصاد، فلسفة عمل موسوم بإشارة الحاجة، إنما موعود في النهاية بمكافأة الزمن الكبرى؟ وللبيولوجيا، فلسفة حياة متّسمةٍ بذلك التواصل الذي لا يكوّن الكائنات إلاّ ليحلّها، ويكون متحرراً بذلك من جميع قيود التاريخ؟ ولعلوم اللغة، فلسفة الثقافات ونسبيّتها وقدرتها التعبيرية الفريدة؟

١٧ ـ بوب

«لكن نقطة الفصل التي ستوضح كل شيء هي تماماً بنية اللّغات الداخلية، أو النحو المقارن، الذي سوف يقدّم لنا حلولاً جديدة حول أركيولوجيا اللغات، مثلما أضفى علمُ التشريح نوراً ساطعاً على التاريخ الطبيعي»[30]. لقد وعى ذلك **شليغل** بوضوح، وهو أن نشوء التاريخية في

نظام النحو وفي علم الأحياء قد تمّ وفق نموذج واحد. وفي الحقيقة، ليس في ذلك ما يثير الدهشة، إذ إنّ الكلمات التي تتكوّن منها اللّغات، كما كان يُظهرُ، والخصائص التي كان الباحثون يحاولون بواسطتها إقامة نظام طبيعي، كان لها طوال العصر الكلاسيكي وضع مماثل: فالخصائص والكلمات على وجه السواء لا تستمدّ وجودها إلاّ من قيمتها التمثيلية التي تفيض عليها، ومن قدرتها على التحليل والنسخ، وعلى التأليف والتنظيم التي كانوا يقرّون لها بها إزاء الأشياء التي تمثلها. كانت الخاصية [السمة]، عند جوسيو ولامارك أولاً، ثم عند كوڤييه، قد فقدت وظيفتها التمثيلية، أو بالأحرى إن كانت ما تزال قادرة على التمثيل وعلى إقامة علاقات جيدة أو قرابة، فلم يكن ذلك بفضل ميزة كامنة في بنيتها المنظورة، أو بفضل عناصرها القابلة للوصف، والمؤلّفة منها، بل لأن هذه الخاصية قد أُسندت سابقاً إلى تنظيم عام، وإلى وظيفة تضطلع بها بشكل مباشر أو غير مباشر، أساسي أو جانبي، «أوّلي» أو «ثانوي». أمّا في مجال اللغة، فلقد طرأ على الكلمة تحوّل مماثل في ذات الحقبة تقريباً: طبعاً، لم تفقد الكلمة معناها وقدرتها على «تمثيل» شيء ما في ذهن القائل أو السامع؛ لكن هذا الدور لم يعد عنصراً تقوم عليه الكلمة في كينونتها، في بنيتها الأساسية، وليس هو الذي يخوّلها أن تأخذ مكانها في سياق الجملة، حيث تتصل بكلمات أخرى أكثر أو أقل تمايزاً. إن تمكنت الكلمة من الانخراط في خطاب يكون لها فيه معنى، فليس ذلك بفضل خطابية مباشرة تملكها من تلقاء نفسها أو بالوراثة، بل لأنها، في شكلها ذاته، وفي الأصوات التي تتكوّن منها، وفي التحوّلات التي تطرأ عليها حسب محلّها من الإعراب، وأخيراً في التغيّرات التي تشوبها على مرّ الزمن، تخضع لعددٍ من القوانين الصارمة التي تنظّم بشكل مماثل كل عناصر لغة معينة؛ بحيث لا تعود الكلمة مرتبطة بتمثيل ما، إلاّ بمقدار انضوائها في نظام نحويّ تحدِّد اللّغة بواسطته، وتوطِّد، تماسكها الذاتي. فلكي تتمكّن الكلمة من التعبير عمّا تعبّر عنه، عليها أن تنخرط في نظام نحويّ كليّ يكون بالنسبة لها الأسبق والمحدِّد والأساس.

إن انزياح الكلمة هذا، تلك القفزة إلى ما وراء الوظائف التمثيلية إنما يندرجان بالتأكيد بين أهم الأحداث التي طرأت على الثقافة الغربيّة في أواخر القرن الثامن عشر، ومن أقلّها لفتاً للأنظار. فنحن نعير عادة انتباهنا، وبطيبة خاطر، لمراحل الاقتصاد السياسيّ الأولى، للتحليل الذي قام به ريكاردو حول المردود العقاري وحول كلفة الإنتاج: نقرّ هنا بأنه كانت لهذا الحدث أبعادٌ عظيمة، إذ إنه لم يمهّد تدريجياً فقط لنشوء علم، بل نجم عنه أيضاً عددٌ من التحوّلات الاقتصادية والسياسية. كما أننا لا نهمل الأشكال الجديدة التي اتّخذتها علوم الطبيعة؛ ولئن صحَّ، إذا ما التفتنا واهمين إلى الوراء، أنّنا نعظّم من شأن لامارك على حساب كوڤييه، وأننا لا ندرك بوضوح أن «الحياة» ارتقت لأول مرة إلى عتبة وضعيّتها مع كتاب «دروس علم التشريح المقارن»، فإننا مع ذلك نعي، ولو بشكل غير واضح تماماً، أن الثقافة الغربية بدأت منذ تلك الفترة تلقي نظرة جديدة على عالم الأحياء. وبالمقابل، فإن عزل اللغات الهندوروبية، وقيام النحو المقارن، ودراسة علامات الإعراب، ووضع نظم التناوب الصوتي (l'alternance vocalique)، وتحوّلات الأحرف الصامتة - أي باختصار كل الأعمال الفيلولوجية لـ غريم، وشليغل وراسك وبوب - تبقى في هوامش وعينا التاريخيّ، كأنّها لم تؤسس إلاّ مجرد علم جانبي نوعاً ما، أو غرائبي (ésotérique)، أو كأنّها لم تغير من كل صيغة كينونة الكلام (وكينونتنا نحن ضمناً). لا ريب أنه لا يجوز أن نحاول تبرير مثل هذا النسيان

رغماً عن خطورة التغيُّر، بل، على العكس، علينا الانطلاق ابتداءً من خطورة هذا التغير، ومن الجوار المظلم الذي يحتفظ به هذا الحدث بالنسبة لأعيننا المبهورة بأضوائها المعهودة. ذلك أنّه في الحقبة ذاتها التي حصل فيها [هذا التغير] فقد كان محاطاً بنوع من التكتُّم، إن لم يكن بهالة من السرّية. وقد يعود الأمر لكون التحولات التي تطرأ على كيان الكلام شبيهة بالتغيّرات التي تحدث في اللفظ والنحو وعلم الدلالة: فمهما بلغت سرعتها لا تقع بوضوح تحت إدارة المتكلمين، مع أن كلامهم يحمل هذه التغيّرات في طيّاته؛ إنّنا لا نعيها إلّا مواربة ومن حين إلى حين؛ ولا يظهر القرار في النهاية إلّا بصيغة سلبيّة: من خلال عَفاءِ [قدم] اللّغة التي كنّا ننطق بها. لا ريب أنه يستحيل على ثقافة معيّنة أن تعيَ بشكل موضوعيّ ووضعي أن كلامها قد فقد شفافيته بالنسبة لتصوراتها، وأنه تكثّف واكتسب ثقلاً خاصاً. فعندما نواصل الخطاب، كيف لنا أن ندرك ـ إلّا من خلال بعض القرائن الغامضة التي بدأنا مؤخّراً جداً في تأويلها، وبشكل غير وافٍ ـ أن اللغة (أي تلك اللغة التي نستعملها بالذات) آخذة في اكتساب بعدٍ لا يمكن ردّه إلى الخطابية؟ لهذه الأسباب جميعها دون شك بقيت نشأةُ فقه اللّغة في الضمير الغربي أقلّ حضوراً من نشأة البيولوجيا والاقتصاد السياسي. بالرغم من أنها تندرج في ذات الانقلاب الأركيولوجي. بالرغم من أن نتائجها انتشرت أبعد ربما بكثير في ثقافتنا، أقلّه في تلك الطبقات التحتيَّة التي تَعْبرها وتدعِّم ركائزها.

كيف تكوّنت هذه الوضعيّة الفقهيّة اللّغويّة؟ أربعة أقسام نظرية تشير إلى نشأتها في أوائل القرن التاسع عشر- أي في عصر دراسة **شليغل** حول لغة الهنود وفلسفتهم (1808)، (La Langue et la philosophie des indiens)، وقواعد الألمانية لـ **غريم**، (1818)، (Deutsche grammatik) وكتاب **بوب** حول نظام التصريف في اللّغة السنسكريتية (1816)، (Le Sys-tème de conjugaison du sanskrit).

1 ـ يتعلّق أوّل هذه الأقسام بالطريقة التي تتصف بها لغة معينة من الداخل، وتتميّز عن سائر اللّغات. في العصر الكلاسيكي، كانت مواصفات اللغة الخاصة تُحدَّد انطلاقاً من معايير متعدِّدة: نسبة الأصوات المختلفة الدّاخلة في تكوين الكلمات (هناك لغات ذات أكثرية صوتية، وأخرى تغلب فيها الأحرف الصامتة)، الميّزات المعطاة لفئة معيّنة من الكلمات (لغات تكثر فيها أسماء الذات، أو لغات تكثر فيها أسماء المعنى... إلخ)، طريقة التعبير عن العلاقات (بواسطة حروف الجرّ أو بواسطة الإعراب)، النظام المتّبع في ترتيب الكلمات (إمّا أن يُستهلَّ بالفاعل المعنوي، كما في الفرنسية، وإمّا أن تُعطى الأوّليّة للكلمات الأهمّ، كما في اللاتينيّة)؛ وهكذا، فلقد ميّزوا بين لغات الجنوب والشمال، الشعور والحاجة، الحرّية والعبوديّة، التخلّف والحضارة، التفكير المنطقي، والمُحاجَّة النظرية: لم تكن هذه الفروقات بين اللغات تُعنى أبداً إلّا بطريقة تحليل التمثيل ثم بإعادة تركيب عناصره. أمّا انطلاقاً من **شليغل**، فتُحدَّد اللغات، أقلّه في تصنيفاتها الأعمّ، بطريقة ربط عناصرها الكلامية حصراً ببعضها، ومن بين هذه العناصر طبعاً ما هو تمثيلي؛ أو له في أي حال قيمة تمثيلية ظاهرة، بينما لا ينطوي غيره على أيّ معنى، ولا فائدة له سوى تحديد معنى عنصر آخر في الوحدة الخطابية، من خلال تركيب معيّن. هذه هي المادة الأوّلية ـ المكوّنة من أفعال وأسماء وكلمات عموماً، إنّما أيضاً من مقاطع وأصوات ـ التي تربطها اللغات ببعضها لتؤلّف جملاً. إلّا أنّ الوحدة المادِّيّة الناجمة عن ترتيب الأصوات والمقاطع والكلمات لا تخضع فقط لمجرَّد اتّحاد

عناصر التمثيل ببعضها، إذ لها مبادئها الخاصة التي تختلف باختلاف اللغات: فللتوليف النحوي ثوابت لا تظهر من خلال دلالة الخطاب. وبما أنه يمكن نقل الدلالة بكلّيتها تقريباً من لغة إلى أخرى، تكون هذه الثوابت هي التي تسمح بتحديد فرديّة لغة ما. فلكلّ لغة حيّز نحوي مستقلّ؛ فيمكن مقابلة هذه الحيِّزات جانبيّاً، أي من لغة إلى لغة، دون المرور وجوباً «بنقطة وسط» مشتركة تكون بمثابة حقل التمثيل بكل تشعّباته الممكنة.

يسهل في الحال التمييز بين نمطين رئيسيّين في تجميع العناصر النحوية فيما بينها. يقوم الأول على رصفها تباعاً فتُحدِّد بعضها بعضاً؛ تتكوَّن اللغة في هذه الحال من عدد كبير من العناصر ـ تكون عموماً قصيرة جدّاً ـ القادرة على الانتظام بأشكال مختلفة، مع احتفاظ كل منها باستقلاليّته، أي بإمكانيّة قطع الصّلة الغابرة التي أقامها للتوّ مع عنصر آخر داخل الجملة. تُحدَّد اللغة في هذه الحال بعدد وحداتها وبكل التوفيقات الممكن قيامها فيما بينها داخل الخطاب؛ فيُحكى عندئذٍ عن «مجموعة ذرّات»، أو عن «تجمّع ميكانيكي ناتج عن تقريب خارجي»[31]. هناك نمط اتّصال آخر بين عناصر اللغة، ألا وهو نظام الإعراب الذي يحوِّر من الدّاخل المقاطع أو الكلمات الأساسية ـ أي الأشكال الجذرية [أو الجذور]. يحمل كل من هذه الجذور في طيّاته عدداً معيَّناً من التغيّرات الممكنة والمحدَّدة سلفاً؛ فتبرز هذه أو تلك بالنظر إلى الكلمات الأخرى الواردة في الجملة، إلى علاقات التبعيّة أو الترابط فيما بينها وإلى تنوع الجوار والسياقات. قد يبدو أن هذا النمط من الربط أقلّ غنىً من الأوّل، إذ إنّ عدد التوفيقات المحتملة أدنى بكثير؛ إلّا أن نظام الإعراب فعلياً لا يتواجد أبداً بصورته المجرَّدة النّاحلة؛ فتغيُّر الجذر من الداخل يحوّله، عن طريق الجمع، استقبال عناصر يمكن تغييرها هي أيضاً من داخل، بحيث يصبح «كل جذر رُشَيْماً حياً؛ ذلك أن الكلمة قادرة على التمدُّد إلى ما لانهاية، لكون العلاقات مُبيَّنة بواسطة تغيّرات داخلية، وللحرّية التامة التي تميِّز إمكانيات تطوُّر الكلمة»[32].

ترجع إلى هذين النموذجين الرئيسين في التنظيم اللّغوي اللُّغة الصينيّة، من جهة، حيث «تكون الأدوات المعبِّرة عن الأفكار المتتالية كلمات أحاديَّة المقطع لها كيانها الخاص»، ومن جهة أخرى، ، اللّغة السنسكريتية ذات «البنية الوظيفية التامة والتي تتشعَّب، إذا جاز القول، بواسطة علامات الإعراب والتغيُّرات الداخليّة وحَبْكات الجذر المتنوِّعة»[33]. وبين هذين النموذجين الكبيرين المتناقضين تتوزع سائر اللغات الأخرى أيّاً تكن؛ ويكون بالضرورة لكل منها تنظيم يقرِّبها من أحدهما، أو يقيمها في وسط المجال المحدّد، على مسافةٍ متساوية من الاثنين. تقع اللغات البَسْكيّة والقبطية والأميركيَّة على مسافة قريبة جداً من الصينيّة؛ فهي تصل ببعضها عناصر قابلة للفصل؛ إلّا أنَّ هذه العناصر، بدَلَ أن تبقى حرّة كذرّات كلامية لا تندمج، «تأخذ في الانصهار في الكلمة»؛ أمّا العربيّة فتتميَّز بمزيج من نظامَيْ الزوائد (affixation) والإعراب؛ بينما تبقى اللّغة السُلْتيّة لغة إعراب حصراً، تقريباً، مع أننا نجد فيها أيضاً «بقايا لغاتٍ مَزيدة». قد يقول لنا قائل إن هذا التناقض كان معروفاً في القرن الثامن عشر، وإن التمييز بين توفيق الكلمات في اللغة الصينيّة وبين الإعراب والتصريف في لغات كاللاتينيّة واليونانية، كان شائعاً منذ أمدٍ بعيد. وربّ معترضٍ يقول إنّ بوب انتقد باكراً جداً التناقض المطلق الذي أقامه شليغل: فحيث رأى هذا الأخير نموذجين للغتين لا يجوز إطلاقاً إعادتهما

الواحدة إلى الأخرى، راح بوپ يبحث عن أصل مشترك؛ ويحاول أن يثبت[34] أن علامات الإعراب ليست نوعاً من الزوائد الداخلية والتلقائية تطرأ على العنصر الأوّلي، بل أدوات التصقت بالجذر الأصلي: فميم المتكلّم (bhavâmi) وتاء الغائب من السنسكريتيّة (bhavâti)، ما هما إلاّ نتيجة ضمّ الضميرين مام (أنا ـ mâm) وتام (هو ـ tâm) إلى جذر الفعل. وليس المهمّ بالنسبة لنشوء فقه اللغة أن نعرف، إذا ما كان لعناصر التصريف في ماضٍ قريب أو بعيد وجود مستقل وقيمة قائمة بذاتها. بل الأهم، وهذا ما يميّز أبحاث شليغل وبوپ عن تلك التي تبدو وكأنها سابقة لها في القرن الثامن عشر[35]، هو أن المقاطع الأصليّة لا تنمو (بواسطة الزوائد أوْ التوالد الداخلي) إلاّ وفق عددٍ من التغيّرات المضبوطة في الجذر. فلا وجود في اللغة الصينية مثلاً إلاّ لقواعد تلاصق؛ بينما نجد في اللغات التي تخضع جذورها للنمو (أحادية كانت كالسنسكريتيّة أم متعدّدة المقاطع كالعبريّة) تغييراتٍ داخلية منتظمة الشكل. نفهم الآن كيف أن فقه اللغة الممسك بهذه المعايير القائمة على التنظيم الداخلي لوصف اللغات، قد تخلّى عن تلك التصنيفات الطبقية السائدة في القرن الثامن عشر: فلقد كان مقبولاً آنذاك أن هناك لغات أهم من سواها لدقة تحليلها للتمثيلات. كل اللّغات، من الآن وصاعداً تتساوى في الأهمية: كل ما هنالك أنها تختلف في أساليب تنظيمها الداخليّ. من هنا ذاك الفضول إزاء اللغات النادرة والقليلة الإنتشار و«المتخلّفة» الظاهر في تحقيق راسك الشامل، عبر اسكندينافيا وروسيا والقوقاز وبلاد فارس والهند.

2 ـ وتشكّل دراسة هذه **التغييرات الداخليّة** القسم النظري الثاني المهمّ. بالطبع، لقد انكبّ النحو العام في أبحاثه الاشتقاقيّة (étymologique) على دراسة التحوّلات الطارئة على المقاطع والكلمات على مرّ الزمن. وبالرغم من ذلك، بقيت أبحاثه محدودة لأسباب ثلاثة. أولها، أنها تناولت تغيّرات الأحرف الأبجدية، بدل أن تتناول الأصوات الملفوظة فعلاً وتحولاتها. وأكثر من ذلك، اعتُبرت هذه التغيّرات كنتيجة ممكنة الحصول دوماً، في كل زمان وأيّاً تكن الشروط، لقربى نغويّة (une affinité) بين هذه الحروف؛ فكان من المسلّم به أن حرفَيْ: p و b، و m و n كانا من القرابة، بحيث كان ممكناً حلول أحدهما مكان الآخر؛ وكانت هذه القرابة المُريبة وحدها، وما ينتج عنها من لَبْسٍ في اللفظ والسمع، هي التي تحدّ هذه التحوّلات وتسبّبها. وكان يُنظر أخيراً إلى الأحرف الصوتيّة، باعتبارها العنصر الأكثر ميوعةً وتقلباً في اللغة، بينما ينظر إلى الأحرف الصامتة، وكأنها هي التي تشكّل أرضيتها الصلبة (ألا تُغفل اللّغة العبرية مثلاً كتابة الأصوات؟).

لأوّل مرّة في التاريخ مع راسك، غريم وبوپ، يتمُّ التعامل مع اللّغة على أنّها مجموعة عناصر صوتيّة (علماً أنّ محاولة إعادتها إلى الصَرَخات البدائيّة قد توقفت). بينما يعتبر النحو العام أن اللّغة تولد عندما يصبح الضّجيج الناتج عن الفم أو الشّفاه حرفاً، بات من المسلّم به أن اللّغة توجد بمجرّد أن يتمفصَل هذا الضجيج وينقسم إلى سلسلة **أصوات** متمايزة. فكيان اللّغة كلّه منذ الآن صوتيّ: من هنا الاهتمام الذي بدأ يبديه رينوار (raynouard) والأخوان غريم إزاء الأدب غير المكتوب والقصص الشعبيّ واللهجات المحلّيّة (dialectes). ودار البحث عن اللّغة في أقرب نقطة منها: أي في الكلام، ذاك الكلام الذي تُيَبِّسُهُ الكتابة وتجمِّده في مكانه. هناك نوعٌ من رمزية سرية بكاملها، غدت في طور النشوء: رمزية الكلمة، وذاك الوهج الشعري الخالص، الذي يمرّ دون أن يترك أيَّ أثرٍ سوى ذبذبة تبقى

لحظةً وتزول. ويصبح الكلامِ سيداً بفضل مُصَوَّتيّته العابرة العميقة. وتناقض بالأساس سلطاتُه الخفية، وقد أنعشها نَفَسُ الأنبياء، إيزوتاريّةِ الكتابة التي تفترض، من جهتها استمرارية سرٍّ متقوقعة وسط متاهاتٍ منظورة(*). لم تَعُد اللغة تماماً تلك الإشارة ـ المتفاوتة في البعد، في الشبه والاختلاف [عنِ الأصل] ـ التي اقترح لها (منطق پور رويّال) (la logique de Port - Royal) صورة إنسان أو خارطة جغرافية كنموذج مباشر وبديهيّ لها. فقد اكتسبت اللغة طبيعة إرتجاجيّة أبعدتها عن الإشارة المنظورة لتقرّبها من العلامة الموسيقية. لذلك اضطر سوسير أن يلتفّ حول لحظة الكلام هذه، الحاسمة بالنسبة لكل فقه اللّغة في القرن التاسع عشر، ليعيد بناء فقه اللّغة في عموميته، متخطّياً بذلك الأشكال التاريخيّة، ويطرح من جديد، بعد طول نسيان، إشكالية الإشارة (le signe) القديمة، التي ما توقفت لحظة واحدة عن تحريك كل الفكر منذ پور رويال وحتى آخر المَذْهَبِيِّنْ (les idéologues).

بدأت إذاً في القرن التاسع عشر دراسة تحليل اللّغة كمجموعة أصوات متحرِّرة من الأحرف التي ترسمها[36]. وذهبت هذه الدراسة في اتّجاهات ثلاث:

أوَّلاً، تصنيف الأصوات المستعملة في اللّغة: بالنسبة للأحرف الصوتيّة مثلاً، المقابلة بين المُصَوِّتات البسيطة والمزدوجة (الطويلة كما في **â** و**ô**، أو المدمجة (dipthonguée) كما في **ae** و**ai**؛ وبالنسبة للمصوتات البسيطة، التمييز بين الخالصة منها (**a, i, o, u**) والملتوية (**e, ö, ü**)؛ ومن الخالصة ما يُلفظ بأشكال متعددة (مثل: **o**) أو بشكل واحد فقط (مثل: **u, i, a**)؛ وبعض هذه الأخيرة (**a, u**) يمكن أن تتغيّر أيضاً إذا وقعت عليها النقطتان (l'Umlaut)؛ أما حرف **i**، فيبقى دوماً ثابتاً[37].

وتناول الاتّجاه الثاني الشروط التي تفرض تغيُّراً في الصوت: فمكان الصوت في الكلمة هو بحدّ ذاته عامل مُهمّ؛ فيحافظ المقطع على ديمومته بصعوبة أكثر في آخر الكلمة مما لو كان جزءاً من الجذر؛ فأحرف الجذر حياتها أطول، كما يقول **غريم**، بينما تقصُرُ حياة أصوات أواخر الكلمات. وهناك أيضاً تحديدات إيجابية، «دَيْمومة أو تغيّر» صوت ما «لا يكون قط كيفياً»[38]. ولغياب الكيفية هذا معنىً بالنسبة لغريم (يتقابل حرفي **a** و**i** في جذر عدد كبير من الأفعال الألمانية كما يتقابل الماضي والحاضر). أمَّا بالنسبة لبوپ، فغياب الكيفيّة هو نتيجة عدد من القوانين. فمنها ما يحدِّد قواعد التغيّر في حال التقاء صامتين: «عندما نقول بالسنسكريتيّة **at-ti** (يأكل) بدل **ad-ti** (في الجذر **ad**، أَكَلَ)، فانقلاب **d** إلى **t** عائد إلى قاعدة فيزيائية». ومنها ما يُحدِّد طريقة تأثير اللواحق (les terminaisons) على أصوات الجذر: «أعني أساساً، بكلمة قوانين، آلية قوانين الجاذبية، وخاصةً تأثير وزن أواخر الكلمات على المقطع السابق لها»[39].

أمَّا الاتجاه الثالث في التحليل؛ فتتناول ثبات التغيُّرات على مَرِّ التاريخ. فوضع **غريم** لائحة تطابق للأحرف الشّفوية والسنّية والحلقية بين اللغة اليونانية و«الغوطية» والألمانيّة

(*) المقصود أن الكلام بسلطاته الخفية L'ésoterisme de l'écriture يناقض: الكتابة من حيث إنها تشبه علماً ملغزاً ومغلقاً بالنسبة لأكثرية الناس التي لم تكن تعرفها، وقد احتكرها الكهان وعلية القوم باعتبارها امتيازاً شبه سحري. (م).

القديمة: فتصبح أحرف: **p**، **b** و**f** اليونانية على التوالي **f**، **p** و**b** في الغوطيّة؛ و**b** أو **v**، **f** و**p** في الألمانيّة القديمة؛ **t**، **d** و**th** اليونانيّة تصبح على التوالي **th**، **t** و**d** في الغوطيّة، و**d**، **z** و**t** في الألمانية القديمة. وهكذا، تلغي مجموعة العلاقات هذه سُبُلَ التاريخ؛ وبدل أن تخضع اللغات لهذا المعيار الخارجيّ، لأمور التاريخ الإنساني تلك التي كان الفكر الكلاسيكي يفسّر بواسطتها التغيرات التي تطرأ على اللغات، إذ بها الآن تمسك مبدأ تطور ذاتي. في هذا المجال كما في غيره إذاً، إن «علم التشريح»[40] هو الذي يقرِّر المصير.

3 ـ يسمح تحديد هذه القاعدة لتغيُّر المصوِّتات والصَّوامت بنشوء **نظرية جديدة حول الجذر**. فقد كان يُستدلّ على الجذور في العصر الكلاسيكي بواسطة نظام ثوابت مزدوج: الثوابت الأبجدية التي كانت تشمل عدداً كيفياً من الأحرف (وحتى حرفاً واحداً في بعض الأحيان)، والثوابت ذات الدلالة التي تجمع تحت معنىً عام عدداً من المعاني المتقاربة القابلة للتوسّع إلى ما لانهاية؛ وعلى تقاطع هاتين الثابتتين، كانوا يفرِّدون جذراً حين يُظهر دورياً ذاتَ المعنى بواسطة الحرف أو المقطع ذاته. كان الجذر إذاً نواة ذات دلالة قابلة للتحوُّل إلى مالانهاية، إنطلاقاً من تصويتٍ أوَّليّ. ولكن إذا صحَّ أنَّ المصوِّتات والصَّوامت لا تتبدَّل إلاّ وفق أحكام وشروط معيَّنة، وجب إذاً على الجذر أن يكون ذاتيّة لغوية ثابتة (ضمن حدود معيَّنة)، يمكن عزله مع تغيّراته المحتملة، ويشكِّل مع صيغه الممكنة عنصراً من عناصر اللغة. كان النحو العام، بغية تحديد أولي عناصر اللّغة وأبسطها، مجبراً على العودة إلى نقطة الالتحام الوهمية حيث كان الصوت ـ الذي لمّا يصبح كلامياً بعد ـ يلامس، إذا جاز التعبير، حيوية التمثيل. أمَّا من الآن فصاعداً، فتنحصر عناصر لغة ما داخل اللّغة (وإن كانت هذه العناصر مشتركة مع لغات أخرى): فهناك وسائل لسانية صِرْف لبيان تركيبها الثابت وجدول تحوّلاتها المحتملة. فلن يبقى إذن علم أصول الكلمات (l'étymologie) يتبع منهج التراجع اللامتناهي نحو لغة بدائية تضجّ منها أصوات الطبيعة الأولى؛ بل يصبح منهج تحليل مؤكد ومحدود، يسعى إلى أن يعزل، داخل كلمة ما، الجذرَ الذي اشتُقّت منه: «لم تظهر جذور الكلمات بوضوح إلاّ بعد نجاح تحليل أواخر الكلمات والاشتقاقات»[41].

وهكذا يمكن التأكيد أن الجذور في بعض اللغات، كالسامية منها، ثنائية المقاطع (وتكون في الغالب من ثلاثة أحرف)؛ بينما هي دائماً أحادية في غيرها، كاللغات الهندوجرمانية مثلاً؛ ويتألف بعض هذه الجذور من مصوّت واحد (فحرف **i** هو جذر الأفعال التي تعني **ذهب**، و**u** جذر تلك التي تدل على **الدَويّ**)؛ إنّما غالباً ما يتكوَّن الجذر في هذه اللغات من مصوِّت وصامت مع إمكان ورود هذا الأخير، إمَّا في المرتبة الأخيرة، وإمَّا في الأولى؛ وعندما يكون الصامت في المرتبة الثانية يأتي المصوِّت وجوباً في المرتبة الأولى؛ أمَّا في الحالة الأخرى، فمن الممكن أن يستند المصوِّت إلى صامت ثانٍ يتبعه (كما في الجذر **ma**، **mad** الذي يعطي **metiri** في اللاتينيّة، و**messen** في الألمانيّة[42]). ومن المحتمل أيضاً أن يتكرّر الجذر الأحادي، كما يتكرّر **da** في **dadami** بالسنسكريتيّة، وفي **didâmi** باليونانيّة؛ أو مثل **sta** في **tishtami** و**istémi**[43]. وأخيراً، وعلى الأخصّ، ينظر إلى طبيعة الجذر وإلى دوره المؤسس في اللّغة بطريقة مختلفة تماماً: كان الجذر في القرن الثامن عشر كلمة بدائية تدل في الأصل على شيء ملموس، على تمثيل مباشر، على شيء يقع تحت النّظر أو تحت إحدى الحواس الأخرى.

وكانت اللّغة تُبنى انطلاقاً من لعبة تميِّز الأسماء: فتتوسع عن طريق الاشتقاق؛ وتتولّد الصفات بواسطة التجريد؛ فيكفي عندها أن يضاف إلى هذه الأخيرة العنصر الآخر المتعذّر التبسيط، أي وظيفة فعل الكون (L'être) الكبرى الرتيبة، لتظهر مجموعة الكلمات القابلة للتصريف ـ وهي نوع من اندماج صيغة فعلية للكينونة مع النعت. ويسلّم بوب هو أيضاً بأنَّ الأفعال مزيج ناتج عن اندماج الفعل مع أحد الجذور. لكن تحليله يختلف عن الترسيخة الكلاسيكية في عدة نقاط: فليس هناك جمع فَرْضيّ، تحتيّ وخفيّ بين الوظيفة النعتيّة وبين المعنى الإسنادي (sens propositionnel) الذي يحمله فعل الكون عادة؛ بل هناك أولاً التصاق مادي بين الجذر وبين صيغ فعل الكون المختلفة: فيظهر مقطع **as** السنسكريتي في سين (sigma) الأوريست (aoriste ـ الماضي المبهم) اليوناني، وفي **er** الماضي المُنجَز (le plus-que-parfait) وفي المستقبل السابق (le futur antérieur) في اللاتينيّة؛ ونجد **bhu** السنسكريتيّة في **b** المستقبل والماضي اللاتينيَّيْن. زيادة على ذلك، يسمح إلحاق فعل الكون هذا خاصة إسناد زمن فعلي وشخصي إلى الجذر (علماً أن العلاقة الإعرابية (la désinence) المؤلفة من جذر فعل الكون، تقدِّم أيضاً جذر الضمير، كما في: **Script-s-i**[44]. وبالتالي، ليس إدخال فعل **الكون** هو الذي يحوِّل نعتاً إلى فعل؛ فالجذر يحمل في ذاته معنىً فعلياً لا تزيد عليه علامات الإعراب المشتقة من تصريف **فعل الكون** سوى تغيّرات في الشخص والزمان. لا تدلّ جذور الأفعال إذاً على «أشياء»، بل على أعمال وسيرورات ورغبات وإرادات؛ وهي التي تصبح إمّا كلمات قابلة للتصريف، إذا ما دخلت عليها بعض العلامات المتحدّرة من فعل الكون ومن الضمائر، وإمّا أسماء مُعْرَبة إذا ما دخلت عليها لواحق أخرى قابلة بدورها للتغيير. يجب إذاً إحلال نظام أكثر تعقيداً من ثنائية الاسم/**فعل** الكون الكلاسيكية: أي جذور لها معنى الفعل يمكن أن تدخل عليها لواحق مختلفة الأنواع، فتصبح عندئذٍ إمّا أفعالاً قابلة للتصريف، وإمّا أسماء. وهكذا، تغدو الأفعال (والضمائر) مادة اللغة الأولية ـ تلك المادة التي تتطوّر اللّغة على أرضيتها. «يبدو الفعل والضمائر وكأنهما الركائز الحقيقية للغة»[45].

كان لا بد لتحليلات بوب أن تكون لها أهمية كبرى فيما بعد، ليس فقط بالنسبة لتركيبة اللّغة الداخلية، إنّما أيضاً بالنسبة لتحديد ما يمكن أن تكون عليه اللغة في ماهيتها. فلم تعد اللّغةُ نظام تمثيلات قادراً على تصنيف تمثيلات أخرى وإعادة تأليفها؛ بل تدل في جذورها الأكثر ثباتاً على أعمال، وحالات ورغبات؛ فهي بالأحرى لا تعبر بالأصل عمّا يُرى بل عمّا نفعل أو عمّا نتلقّى؛ وإن أشارت في النهاية إلى الأشياء كما يُشار بالإصبع، فذلك فقط لكون هذه الأشياء نتيجة أو موضوع أو وسيلة هذا الفعل؛ فالأسماء لا تصنِّف جدول التمثيل المعقّد، بقدر ما هي تصنِّف سيرورة فعل وتحدِّدها وتجمِّدها. «لا تتجذّر» اللّغة من جهة إطار الأشياء الواقعة تحت الحسّ، بل من جهة دائرة الذاتِ ونشاطه. حينئذٍ قد تكون نتيجة الإرادة والقوة أكثر ممّا هي ناتجة عن تلك الذاكرة التي تثني التمثيل. يتكلم المرء لأنه يفعل لا لأنّه يتعرّف فيعرف. فاللّغة كالعمل تعبر عن إرادة جامحة: ينجم عن ذلك نتيجتان. تبدو النتيجة الأولى مفارقة إذا ما نُظر إليها دون تعمّق: ذلك أنّه في الوقت الذي ينشأ فيه فقه اللّغة بواسطة اكتشاف أحد أبعاد النحو البحت، نرى اللغويّين يعزون إلى اللغة قدرات تعبيرية كبيرة (لم يكن هُومْبُولت (Humboldt) معاصراً لبوپ وحسب، بل كان مطّلعاً اطّلاعاً عميقاً

على مؤلفاته): وبينما لم تكن وظيفة اللغة التعبيرية مطلوبة في العصر الكلاسيكي إلاّ في اللحظة الأولى لنشوء اللّغة، وذلك فقط بغية شرح قدرة صوت ما على تمثيل شيء، سيكون للغة في القرن التاسع عشر، على مدى تطورها وفي أشدّ أشكالها تعقيداً، وظيفة تعبيرية لا يمكن ردها إلى أي شيء آخر؛ فلا الكيفية ولا أي اصطلاح نحويّ قادر على إلغاء هذه الوظيفة؛ ذلك أن قدرة اللغة على التعبير ليست مرتبطة بقدرتها على تقليد الأشياء وتَثْنيتها، بل بمقدرتها على إيضاح وترجمة إرادة الناطقين بها الأساسية. أمّا النتيجة الثانية، فهي أن اللّغة لم تعد مرتبطة بالحضارات بواسطة مستوى المعارف الذي ارتقت هذه إليه (دقة شبكة التمثيلات وتعدّد الصلات القائمة بين العناصر)، بل بواسطة روح الشعب الذي صنع هذه الحضارات وأنعشها والذي يمكنه أن يتعرَّف على نفسه فيها. فكما يُظهر الكيانُ الحيّ الوظائفَ التي تبقيه على قيد الحياة من خلال انسجامها مع بعضها، كذلك تُظهر اللغة، من خلال هندسة نحوها كله الإرادةَ الأساسية التي تشد الشعب إلى الحياة وتمنحه قدرة النطق بلسانه الخاص به وحده. بذلك تتغيّر شروط تاريخيّة اللغة؛ فلا تأتي التحوّلات بعد الآن من فوق (من نخبة العلماء، من مجموعة التجار الصغيرة، من الرحّالة، من الجيوش المظفَّرة ومن الأرستقراطية المجتاحة)، بل تولد تحت بغموض، إذ إنَّ اللّغة ليست أداة أو نتيجة - أو عملاً (ergon) بحسب قول هومبولت - بل طاقة (energeîa). إنَّ المتكلم، في لغة ما، هو الشعب الذي لا يكفّ عن الكلام بهَمْس لا نسمعه، إنّما منه ينبع كل التألق. هذا هو الهمس الذي كان غريم ورينوار يعتقدان أنه بمقدورهما استراق السمع إليه. الأول من خلال استماعه إلى aldeutsche Meistergesang [أغان شعبية جرمانية]. والثاني من خلال نسخه Les Poésies originales des troubadours [قصائد التروبادوريين الأصلية]. لم تعد اللّغة مرتبطة بمعرفة الأشياء، بل بحرِّية الإنسان: «اللّغة من صنع البشر: فأصلها وتقدّمها نابعان من ملء حرِّيتنا؛ إنَّها تاريخنا وإرثنا»[46]. عندما نحدِّد قواعد النحو الداخليّة، نوثّق بذلك عُرى القرابة بين اللغة وبين مصير الإنسان الحر. لذلك كان لفقه اللغة أصداء سياسيّة عميقة طوال القرن التاسع عشر.

4 - أصبح في الإمكان، بعد تحليل الجذور، وضع تحديد جديد لنُظُم القرابة بين اللغات. وهذا هو القسم النظري الرابع الذي ميَّز ظهور فقه اللّغة. يترتّب أولاً على هذا التحديد أن اللغات تنتظم في مجموعات منفصلة عن بعضها. كانت المقارنة مستبعدة، بالنسبة للنحو العام، إذ أنه كان يسلِّم بوجود محوري تواصل بين اللغات جميعها أيّاً تكن: أحدهما عمودي يسمح لها التصرّف بمجموعة الجذور الأكثر قِدَماً التي تربط كل لغة منها، مع بعض التغييرات، إلى الألفاظ البدائية؛ والآخر أفقيّ، يقيم تواصلاً بين اللغات ضمن كلية التمثيل الشمولية: فكان يترتّب على اللغات أن تحلّل، ثم تعيد تركيب تمثيلات كانت، إلى حدّ بعيد، هي عينها بالنسبة لكل الجنس البشري. فلم يكنِ إذاً بالإمكان مقارنة اللغات إلاّ بشكل غير مباشر، أو بالعودة إلى طريق ثالث؛ فيمكن مثلاً تحليل الطريقة التي بها عالجت إحدى اللغات وطوّرت الإرث المشترك في الجذور البدائية؛ أو مقارنة الطريقة التي لجأت إليها لغتان معيّنتان في تفريد التمثيلات ذاتها، ثم في إعادة ربطها ببعضها. بينما أصبح بالإمكان مع غريم وبوب المقارنة الجانبية والمباشرة بين لغتين أو أكثر. فهي مباشرة، إذ لا ضرورة بعد الآن للمرور بالتمثيلات البحتة أو للعودة إلى الجذور البدائية فعلاً: تكفي دراسة تغيّرات

الجذر ونظام علامات الإعراب وقائمة اللواحق. وتكون مقارنة جانبية، حين لا تعود إلى العناصر المشتركة بين اللغات جميعها ولا إلى القاع الذي تستقي منه التمثيلات: لا يمكن إذاً ردّ لغة ما إلى الشكل أو المبدأ الذي يجعل كل اللغات الباقية ممكنة؛ بل ينبغي تصنيفها تبعاً لتقاربها الشكلي: «لا ينحصر الشَّبَه في كثرة عدد الجذور المشتركة وحسب، بل يتعدّاها إلى بنية اللغات الداخلية وحتّى إلى النحو»[47].

غير أنّه من المعلوم أنّ لهذه البنى النحويّة، التي يمكن مقارنتها مباشرة، ميزتين خاصتين: الأولى، أنّه لا وجود لها إلاّ في إطار منظومات (in systèmes): فعندما تكون الجذور أحاديّة، هناك عدد محدود من علامات الإعراب الممكنة؛ ويترتّب على وزن اللواحق نتائج محدّدة في عددها وطبيعتها؛ وتنحصر أنماط إدخال الزوائد (affixation) في عدد محدود من القوالب الثابتة؛ أمّا في اللغات ذوات الجذور المتعددة المقاطع، فتخضع التغيّرات والتأليفات لقواعد أخرى ـ ولا وجود لأي نموذج وسطي ولا لصيغ انتقالية بين نظامين كالنظامين السابقين (ويتمثّل الأوّل باللّغات الهندوروبيّة والثاني باللّغات الساميّة). وهناك انقطاع بين مجموعة وأخرى. لكن الأنظمة النحويّة، من ناحية أخرى، ومن حيث أنها تضع عدداً من قوانين التطوّر والتحول تسمح إلى حدٍّ ما بتعيين مؤشر لقياس شيخوخة اللغات؛ فمن أجل ظهور صيغة معينة انطلاقاً من جذر معين، لا بدَّ من المرو بتغيّرات محدّدة. عندما يقوم تشابه بين لغتين، كانوا مضطرين، في العصر الكلاسيكي إمّا لإعادتهما معاً إلى اللّغة البدائية الأولى، وإمّا التسليم بأن إحداهما متحدِّرة من الأخرى (لكن المعيار كان خارجيّاً، فاللّغة المتحدّرة من الأخرى هي بكل بساطة تلك التي ظهرت في زمن حديث من التاريخ) أو التسليم أيضاً بوجود تبادلات (عائدة لأحداث خارجة عن نطاق اللغة كالغزوات والتجارة والهجرة). أمّا الآن، فعندما يبرز تشابه بين نظامي لغتين، فيجب أن نكون قادرين على الحكم بأن إحداهما مشتقة من الأخرى، أو أنهما تتحدّران معاً من لغة ثالثة قد طورت كل منها انطلاقاً منها أنظمة شبيهة من جهة ومختلفة من جهة أخرى. وهكذا، فيما يخصّ اليونانية والسنسكريتيّة، فلقد سقطت على التوالي فَرَضيَّة كوردو (Cœurdoux) الذي كان يعتقد بوجود آثار لغة بدائية، وفَرَضيَّة أنكتيل (Anquetil) الذي افترض حدوث تمازج في عصر المملكة البكتريانيّة؛ وتمكّن بوپ أيضاً من نقض شليغل الذي كان يرى «أن اللّغة الهنديّة هي الأقدم، وأن اللّغات الأخرى (من لاتينية ويونانية وجرمانية وفارسية) أحدث عهداً ومشتقة من الأولى»[48]. فلقد أثبت وجود علاقة «أخوية» بين اللاتينية واليونانيّة واللغات الجرمانية، وأن السنسكريتيّة ما هي إلاّ الأخت الكبرى، والأقرب من لغة محتملة قد تكون تحدّرت منها تلك المجموعة من اللّغات.

نرى أن التاريخيّة قد دخلت مجال اللغات كما دخلت مجال الكائنات الحيّة. فلكي يمكن تمثيل تطوّرٍ ـ لا يقتصر فقط على مسيرة الاستمراريّات الأنطولوجية ـ كان من الواجب أن تتصدّع صفحة التاريخ الطبيعي الملساء وغير المتقطّعة، وأن يُظهر عدمُ اتصال الأقسام ببعضها مخطّطات تنظيمية لا وسيط بينها، وأن تنتظم الأجهزة العضوية وفقاً للاستعدادات الوظيفية التي عليها أن تمارسها، فترتبط هكذا علاقات الكائن الحيّ مع ما يسمح له بالحياة. وبالطريقة نفسها، ولكي يصبح تمثيل تاريخ اللغات ممكناً، وجب فصلها عن تلك التواصلية

التاريخيّة الكبرى التي كانت تربطها دون انقطاع إلى منشئها؛ ووجب أيضاً تحريرها من طبقة التمثيلات المشتركة حيث كانت غارقة؛ وبفضل هذا الصدع المزدوج ظهرت (لاتجانسية] أو تغاير الأنظمة النحوية بتضاريسها الخاصة، والقواعد التي تنظم التغيير في كل من تلك الأنظمة، والسبل التي تثبت إمكانيّات التطوّر. عندما تمّ تعليق تاريخ الأجناس كتسلسل زمني لكل الأشكال الممكنة، عندها، وعندها فقط، تمكن الكائن الحيّ من اكتساب تاريخيّة؛ كذلك، لو لم تتوقف، على صعيد اللغة، دراسة تلك الاشتقاقات اللامتناهية وذاك التمازج اللامحدود الذي كان يفرضه النحو العام دائماً، لما اكتسبت اللغة قطُّ تاريخية داخليّة. فوجب لزوماً معالجة السنسكريتيّة واليونانية واللاتينية وفق تزامنية مطلقة، ووضعها في إطار زمن أخويّ، خارج كل تسلسل زمني، فتشفُّ بناها ويُقرأ فيها عندئذٍ تاريخٌ للُّغات. وكان من الضروري، هنا وهنالك، مَحْوَ التسلسلات الزمنية وإعادة توزيع عناصرها، فنشأ عندها تاريخ جديد لا يبينّ نمط تعاقب الكائنات وتسلسلها الزمنيّ وحسب، بل أنماطَ نشوئها أيضاً. ومن تلك اللحظة، يخترق التاريخُ التجريبيّة حتى أعماقها - تجريبيّة الكائنات الطبيعية المفردة، وتجريبية الكلمات التي بواسطتها يمكن إطلاق إسم عليها على السواء. بذلك يكون قد بدأ نظام الزمان.

مع ذلك، هناك فرق كبير بين اللّغات والكائنات الحيّة. فليس لهذه تاريخ حقٌّ إلّا عبر علاقة معيّنة بين وظائفها وشروط وجودها. ويصحّ القول: إن تركيبها الداخلي ككائنات عضوية مفردة هو ما يجعل تاريخيّتها ممكنة، فلا تتحول هذه التاريخية إلى تاريخ حقّ إلّا من خلال العالم الخارجي، حيث تعيش تلك الكائنات. ولكي يظهر هذا التاريخ بوضوح كلي ويتمظهر بخطاب، كان من الضروري أن تنضمّ دراسة البيئة والشروط التي تتحكم بالكائن الحيّ إلى علم التشريح المقارن على طريقة **كوفييه**. وعلى العكس من ذلك، فإنَّ «علم تشريح» اللّغة، كما يقول غريم، يعمل ضمن عنصر التاريخ: ذلك أنه تشريح للتغيرات الممكنة، لا يبين تعايش الأعضاء الحقيقي أو تنافرها المتبادل، بل يبينٍّ بأيّ اتجاه يمكن أن تحصل التغييرات أو لا تحصل. فالنحو الجديد هو تلقائياً نحوٌ تعاقبيّ (diachronique). كيف يكون الأمر عكس ذلك، علماً أن وضعيته لم يمكن بناؤها إلّا عبر انفصام اللغة والتمثيل؟ فلم يعد ممكناً الإحاطة بتنظيم اللّغات الداخلي، بما تجيز أو لا تجيز كي تتمكن من العمل، إلّا من خلال شكل الكلمات، لكن هذا الشكل غير قادر، بذاته، على الجهر بقانونه إلّا إذا ما قورن بحالاته السابقة، بالتغيّرات المحتمل أن تطرأ عليه، وبالتبدلات التي لا تحصل على الإطلاق. صحيحٌ أنَّ اللغة ظهرت في شرعيتها الذاتية، ولأول مرة، عندما فَصلت عمّا تمثل من أشياء، لكنها غدت بذلك بعيدة المنال إلّا عبر التاريخ. فمن المعلوم أن **سوسير** لم يتمكن الإفلات من هذه النزعة التعاقبيّة في فقه اللّغة إلّا بربط اللّغة بالتمثيل من جديد، ولو أنه اضطر لاحقاً إلى إعادة بناء «سيميائية» (Simiologie) تحدد الإشارة (le Signe) بالعلاقة بين فكرتين، تماماً كما كان الأمر في النحو العام. لقد ظهر إذاً الحدث الأركيولوجي نفسه في التاريخ الطبيعي وفي اللّغة، ولو مع بعض الفروقات الجزئية. فلقد أصبحت تاريخية الحياة واللّغة ممكنة، بعد فصل ميّزات الكائن الحيّ أو قواعد النحو عن تمثيلٍ قابلٍ للتحليل. إنما احتاجت هذه التاريخية، بما يخص علم الأحياء، إلى تاريخ إضافيّ يبينّ علاقات الفرد والبيئة؛ فيمكن القول إن تاريخ الحياة خارجي بالنسبة لتاريخية الكائن الحيّ، لذلك، تشكّل النشوئية مذهباً

بيولوجياً، كان شرط قيامه بيولوجيا لا تقول بالتطوّر ـ أي بيولوجيا كوفييه. على العكس من ذلك، تكشف تاريخية اللغة فوراً تاريخها، ودون وسيط؛ فهما متّصلان ببعضهما من الداخل. فبينما تتقدم بيولوجيا القرن التاسع عشر أكثر فأكثر إلى خارج الكائن الحيّ، نحو وجهه الآخر، وتجعل أكثرَ شفافية سطحَ الجسد الذي طالما توقفت عنده نظرة عالِم الطبيعة، سوف يفك فقه اللغة الروابط التي أقامها النحوي بين اللّغة والتاريخ الخارجي ليحدِّد تاريخاً داخلياً، وعندما تتركز موضوعية هذا الأخير، [أي التاريخ الداخلي] يمكنه، إغناء للتاريخ بمعناه الأصلي، أن يغدو السبيل إلى إعادة إحياء أحداث اندثرت آثارها.

٧ ـ اللغة، صائرة موضوعاً

يمكن الملاحظة أن الأقسام النظريّة الأربعة التي سبق تحليلها، نظراً لأنها تشكّل دون أي شك أرضيّة فقه اللغة الأركيولوجية، تقابل وتناقض واحداً فواحداً تلك التي سمحت بتحديد النحو العام[49]. من يرجع إلى هذه الأقسام الأربعة، بدءاً برابعها وصعوداً حتى الأوّل، يجد أنَّ نظرية **القرابة** بين اللغات (الانقطاع بين العائلات الكبرى، والتماثلات الداخلية في نظام التغيّرات) تقابل نظريَّة الاشتقاق، التي كانت تفترض وجوداً **ناشطاً** لعدد من عوامل الانحتات [L'usure] والتمازج تؤثّر بكل اللغات على السواء، إنطلاقاً من مسلَّمة خارجيَّة، وبشكل غير محدود النتائج. وتناقض نظريةُ **الجذر** نظريةَ **الدلالة** (la désignation): فالجذر (le radical) هو وحدةٌ لسانية ممكنة العزل داخل مجموعة من الألسنة وتفيد قبل كل شيء كنواة للصيغ اللفظية؛ أمَّا الأصل (la racine)، فإنّه حين ينفلت من حدود اللغة، وصولاً إلى الطبيعة والصرخة البدائية، إنَّما يستنفد ذاته إلى الحد الذي لا يمسي فيه إلاَّ مجرد تصويت قابل للتغيّر المستمر، ويكون دوره التقطيع الإسمي الأولي للأشياء، **وتتناقض دراسة التغيرات الداخلية للسان** مع نظرية **البيان التمثيلي**: فلقد كانت هذه النظرية تحدِّد الكلمات وتفرُّدها، بالنسبة لبعضها، بإعادتها إلى المضمون الذي كانتَ تدل عليه؛ فكان النطق باللغة هو التحليل المرئي للتمثيل؛ والآن تتميَّز الكلمات بصرفها وبمجموع التغييرات التي من المحتمل أن تطرأ على كل من أصواتها. أخيراً، وبالأخصّ، فإن **تحليل اللسان الداخلي** يناقض الأوَّلية التي أعطاها الفكر الكلاسيكي لفعل الكون (L'être): كأن هذا الأخير يُهيّمن على تخوم اللغة، باعتباره معاً الصلة الأولى بين الكلمات والمالك القدرة الأساسية على التوكيد؛ كان يعيِّن عتبة اللغة ويشير إلى خصوصيّتها ويربطها بشكل لايُمحى بأشكال الفكر. أمّا التحليل المستقلّ لِلْبُنى النحويّة، كما بدأ يتمّ منذ القرن التاسع عشر، فقد عزل اللّغة، وعالجها كتنظيم مستقل، وقطع العلاقات التي كانت تربطها بالإحكام والإسناد والتوكيد؛ فقُطع المِعْبَر الأنطولوجي الذي كان فعل الكون يؤمِّنه بين النطق والتفكير؛ وبذلك تكتسب اللغة كياناً خاصاً. وهو الكيان الذي يمسك بالقوانين التي تتحكَّم بها [أي اللّغة].

انغلق الآن نظام اللغة الكلاسيكي ثانية على نفسه. وفقد شفافيّته ودوره الأهم في مجال المعرفة. فلقد كان في القرنين السابع عشر والثامن عشر هو التسلسل المباشر والتلقائي للتمثيلات؛ فيه حُظيت [هذه التمثيلات] بإشاراتها الأولى، وقطعت قسماتها المشتركة وأعادت

تجميعها، وأقامت علاقات تماثل وإسناد؛ كانت اللّغة معرفة وكانت المعرفة، دون أي ريب، خطاباً. كانت اللّغة، بالنسبة لكل معرفة، في موقع أساسي: كان من المستحيل إدراك أشياء هذا العالم إلاّ من خلالها. ليس لأنها تشتبك أنطولوجياً بالعالم وتشكل جزءاً منه (كما كان الأمر في عصر النهضة) بل لأنها كانت أول بوادر تنظيم لتمثيلات العالم؛ ولأنّها كانت الطريقة الأولى والمحتومة لتمثيل التمثيلات. فيها تتكوّن جميع الكلّيّات. كانت المعرفة الكلاسيكية إسمانيّة في الصّميم. ولكن، بدءاً من القرن التاسع عشر، تنطوي اللّغة على ذاتها، تكتسب عمقاً ذاتياً، وتاريخاً وقواعد وموضوعية خاصة بها. وتصبح موضوعاً للمعرفة مثل غيرها من المواضيع: جنباً إلى جنب مع الكائنات الحيَّة، الثروات والقيمة، وتاريخ الأحداث والبشر. قد يكون لها مفاهيمها الخاصة، لكن الدراسات التي تدور حولها تتجذّر في ذات المستوى الذي يتجذّر فيه كل ما يتعلّق بالمعارف التجريبية من دراسات. ويزول ذلك التعالي الذي كان يخوّل **النحو العام** أن يكون في الوقت ذاته **منطقاً** وأن يتقاطع معه. ولم تعُدْ معرفة اللغة اقتراباً من المعرفة بذاتها حيث الالتصاق، بل مجرّد تطبيق منهجيّات المعرفة العامة على مجالٍ محدَّدٍ من الموضوعية.

على أن تسوية(*) اللغة هذه التي تحطّها إلى منزلة مجرَّد موضوع تعوِّض عنها أمورٌ ثلاثة. الأول هو أن اللّغة تشكِل المعبر الحتمي لكلّ معرفة علمية تطمح أن تظهر كخطاب. ولكن عبثاً تُوضَع اللّغة وتُعرض، وتُحلَّل تحت منظار علم معين، فإذا بها على الدوام تظهَر ثانية من ناحية الذات التي تعرف ـ بمجرّد أن تحاول التعبير عمّا تعرف. من هنا همّان شغلا القرن التاسع عشر باستمرار. الهمّ الأول هو السعي إلى تحْييد اللغة العلمية وصقلها إلى أن تفقد كل خصوصيّة ذاتيّة وتتطهّر من شوائبها وأخطائها ـ كما لو أن هذه الشوائب والأخطاء ليست في صميم اللغة ـ فتصير قادرة أن تصبح صورة دقيقة، ونسخة أمينة ومرآة صافية لمعرفة ليست، هي، معرفة كلاميّة. هذا هو الحلم الوضعي للغة لا تظهر فوق ما نعرف: لغة ـ جدول، شبيهة بلا ريب بتلك التي راود حلمها **كوفييه**، عندما ارتأى أن يغدو العلم كما لو كان «نسخة» عن الطبيعة؛ فبمقابل الأشياء، يكون الخطاب العلميّ بمثابة «لوحة تمثيليّة» تمثلها؛ ولكلمة لوحة هنا معنى مختلف كلياً عن المعنى السائد خلال القرن الثامن عشر؛ كان المقصود حينها تصنيف الطبيعة وفق لائحة ثابتة من التماثلات والتمايزات تكون اللّغة شبكة (قراءة) أوّليّة لها، تقريبية وقابلة للتصويب فيها بعد؛ والآن، اللّغة لوحة، لكن بمعنى أنها، بعد تحرُّرها من ذلك التداخل الذي فرض عليها دوراً تصنيفياً مباشراً، تقف على مسافة من الطبيعة لتتغنّى بها بكل مطواعيتها وترسم عنها في النهاية صورة صادقة[50]. ويكمن الهمُّ الثاني ـ وهو يختلف كلياً عن الأول وإن تلازَم معه ـ في السعي لإيجاد منطق مستقل عن شتى ضروب النحو والمفردات والصيغ التركيبيّة والكلمات: منطق قادر على استنباط واستخدام مضامين الفكر الشمولية، ويعمل على الذّوْد عنها تجاه خصوصيّات اللّغة القائمة التي قد تحجبها. كان من المحتوم أن ينشأ المنطق الرمزي، مع **بول** (Boole)، في العصر الذي باتت فيه اللغات موضوعات لفقه اللغة: ذلك أنه لم يكن وارداً إنشاء لغة كونيّة، كما كان الأمر في

(*) nivellement: وتعني هنا إنزال اللغة من مستوى اعتبارها مجمعاً للمعارف ووسيلة لتحققها إلى مستوى موضوع من بين الموضوعات الأخرى، لها ذاتيتها وقوانينها الخاصة. (م).

العصر الكلاسيكي، بالرغم من وجود أوجه شبه سطحية وبعض التماثلات التقنيّة، بل كان المراد تمثيل أشكال الفكر وتسلسلاته خارج كل لغة؛ وبما أن اللّغة أصبحت موضوعاً للعلوم، كان من الواجب إيجاد لسان يكون نظاماً رمزياً بدل أن يكون لغة، وبذلك يصبح شفّافاً بالنسبة للفكر في صميم حركيته الساعية إلى المعرفة. حتّى يجوز القول إن **المنطق الرِّياضيّ** (l'algèbre logique) و**اللغات الهندوروبيّة** ناتجان عن تفكك **النحو العام**: فبينما يبيّن هذا الأخير انزلاق الكلام صوب الموضوع المدروس، يبيّن الأوّلان الحركة التي تقذفه إلى ناحية فعل المعرفة، فيجرّدانه من كل شكل قائم سلفاً. بيد أنه من غير الوافي إعلان الأمر بهذا الشكل السلبي البحت: فعلى المستوى الأركيولوجي، إن شروط إمكانية قيام منطق غير كلامي أو نحوٍ تاريخي هي ذاتها بالنسبة لكل منهما. فأرضيّتهما الوضعيّة هي متماثلة.

والتعويض الثاني عن تسوية اللغة هو القيمة النقدية التي أُضيفت على دراستها. عندما أصبحت اللغة حقيقة تاريخية كثيفة وغنيّة، صارت ملتقى التقاليد وعادات الفكر الصامتة وروح الشعوب الغامضة؛ وكدّست ذاكرة قدَريَّة لا تعي حتى ذاتها كذاكرة. عندما يعبّر القوم عن أفكارهم بكلمات لا يسيطرون عليها، أو يُقولبونها في صيغ كلاميّة تخفى عنهم أبعادها التاريخيّة يظنّون أنّ أقوالهم تُطيعهم فيما هم الذين يخضعون لمقتضياتها. فالقواعد النحويّة، في لغة ما، هي ما يشكل الإطار القبلي لما يمكن التعبير عنه بواسطة تلك اللغة. وإذا بصدقية الخطاب قد علقت في فخّ فقه اللّغة. من هنا ضرورة الرجوع من الآراء والفلسفات، وحتى العلوم ربّما، للوصول إلى الكلمات التي جعلتها ممكنة، وأبعد من ذلك، إلى فكر لمّا تقع حَيَويَّته بعد في حبال النحو على أنواعه. هذا ما يفسّر الانطلاقة الجديدة لكل أنواع التأويل (l'exégèse)(*)، بشكل لافت جدّاً خلال القرن التاسع عشر. ويعود هذا الظهور المتجدِّد إلى أن الكلام استرجع تلك الكثافة اللُّغزيّة التي كانت له في عصر النهضة. إنّما لن يكون القصد الآن الاهتداء إلى قول أوّلٍ مخفيّ في طياته، بل القصد قَلْقَلة سكون الكلمات التي نلفظها، وإظهار بصمات النحو في أفكارنا. وتبديد الأساطير (les mythes) التي تقوم عليها كلماتنا وإعادة إحياء وإسماع ذاك الضجيج في الجزء الصامت الذي يحمله كل خطاب في طياته عند الافصاح به. فالجزء الأوّل من كتاب «رأس المال» هو تأويل «للقيمة»، وكل نيتشه تأويل لبعض الكلمات اليونانيّة؛ وكل فرويد هو تأويل لكل تلك الجمل الصامتة التي تسند وتجوّف في آنٍ معاً خطاباتنا الظاهرية، هلوساتنا، أحلامنا وجسدنا. وأصبح فقه اللّغة، كتحليل لما يُقال في أعماق الخطاب، الشكل الحديث للنقد. وحيث كان القصد في أواخر القرن الثامن عشر تثبيت حدود المعرفة، صار المطلوب حَلْحَلة النحو وتحطيم أساليب الكلام الإلزامية، وقلب الكلمات وتوجيهها صَوْب كل ما يُقال عَبْرَها ورغماً عنها. فقد لا يكون الله فوق المعرفة بل في مكان ما قبل الجمل التي نتفوّه بها؛ ولئن كان الإنسان الغربي غير قابل للانفصال عنه، فلا يعود ذلك إلى نزعة عنده لتخطّي حدود الخبرة، بل لأن لغة الإنسان الغربي تحوكه على الدوام في خفايا قواعدها: «أخشى ألّا نتخلّص أبداً من الله بما أننا

(*) يلاحظ هنا أن فوكو قد استعمل كلمة (L'éxègèse) بدلاً من (L'hermeneutique) أو: (L'interprétation) ليوحي بأن هذا التأويل كان أقرب إلى التفسيرات الدّينية أو الغيبية. [م].

مـا زلنا نؤمن بـالصرف والنحو»[51]. كـان الشرح في القرن السـادس عشر ينطلق من العـالم (الأشياء والنصوص معـاً) نحو الكلمـة الإلهية المقـروءة فيه؛ أمَّـا شرحنا نحـو، أو بالأحـرى التفسير الذي تكوَّن في القرن التاسع عشر، فينطلق من البشر والله والمعارف، أو الأوهام نحو الكلمات التي تجعل وجودهم ممكناً؛ وما يكتشفه هذا التفسير ليس سيادة خطاب أوّلي، بل هو كوننا خاضعين سلفاً، وقبل أي كلمة نتفوه بها، للُّغة، ومكبَّلين بهـا. غريب أمـر هذا الشرح الذي يتكرّس له النقد الحديث: إذ إنه بدل الانطلاق من ملاحظة وجود الكلام إلى اكتشـاف ما يعنيه، إذا به يتّجه من انفلاش الخطاب الظاهر إلى كشف الكلام في وجوده الخام.

إنَّ منهجيّات التفسير تواجه، في التفكـير الحديث، تقنيـات التشكيل (la formalisation): فتدَّعي الأولى استنطاق الكلام للكشف عمَّا يُقـال خلفه ومن دونـه؛ وتدَّعي الثـانية السيـطرة على أيّ كلام محتمل، وإخضاعـه للقوانـين التي تنصّ على مـا يمكن قولـه. فأضحى التفسـير والتشكيل الشكلين الأوّلين للتحليل في عصرنا: والحق يقال، إننا لا نعرف غيرهما. لكن هل نعرف علاقات التفسير والتشكيل، وهل نحن قادرون على الإشراف والسيـطرة عليهما؟ ذلـك أنـه إن قادنـا التفسير لا إلى خـطاب سابق أوّل، بـل بالأحـرى إلى الوجـود العاري لمـا يمكن اعتباره لغة، ألن يضطّر [هذا التفسير] إلى أن يُظهـر الأشكال الخـالصة للغـة فقط، حتى قبل أن تكـون اللغة قـد اكتسبت معنى؟ ولكن، وقبل تشكيـل ما يُـظَنّ أنه هـو اللّغة، أليس من الضروري البدء بممارسـة حد أدنى من التفسير، وبشرح هذه التشكيـلات الصامتـة على الأقـل كتشكيلات ذات دلالة؟ بالحقيقة، إنّ التمييز بين التفسير والتشكيل يلحُّ اليوم ويسيطر علينا. لكنّه لا يتّصف بما يكفي من الدّقة، والخيار الذي يفرضه لا يغوص إلى حدٍّ كافٍ في ثقافتنـا، وفـرعاه هـذان [أي التفسير والتشكيـل] هما من المعـاصرة، بحيث لا نتمكن حتى من الحكم على أن الخيار المطروح بسيط، أو أنه يدعونا إلى الاختيار بين الماضي الـذي كان يؤمن بـالمعنى وبـين الحاضر (المستقبـل) الذي اكتشف الـدّالّ (le Signifiant). وفي الحقيقة يشكّـل هـذان الفرعان تقنيتين متضايفتين، ذلك أن اللّغة التي نشأت عـلى عتبة العصر الحـديث شكلت لهما الأرضية المشتركة التي انطلقت منها إمكانية وجودهمـا. كان الإعـلاء النقدي(*) للغـة، والذي يعوِّض عن انكفائهـا في الموضـوع، يفترض أنـه قريب جداً، وفي آنٍ معاً، من فعل معرفـة لا يعكره أي كلام، ومن ذلك الجزء الذي يبقى دفيناً في كل من خطاباتنا. كـان من الضروري إمَّا جعل اللغة شفَّافةً عن أشكال المعرفة، وإمَّا إغراقها في مضامين اللاّوعي. وهـذا ما يفسِّر المنحى المـزدوج للقرن التـاسع عشر صـوب شكلانيـة الفكر من جهـة، وصوب استكشـاف اللاوعي من جهة أخرى ـ أي باتجاه راسل (Russel) أو فـرويد. ومـا يفسِّر أيضاً النـزعة إلى شدِّ الواحد منهما إلى الآخر، وشَبْك هذين الاتجاهين معاً: النزعة مثـلاً للكشف عن الأشكال (القوالب) البحتة التي تفـرض نفسها عـلى لاوعينا، بغضّ النـظر عن أي مضمون مسبق؛ أو الاجتهاد لكي نوصل إلى خطابنا أرضية خبرة كل معارفنا ومعنى كينونتها، والأفق الاختبـاري لكل معارفنا. وتجد البنيوية والظاهراتية (la phénoménologie) هنا، كـلٌّ وفْق استعداداتهـا، الحيِّز العام الذي يحدِّد مجال التقائهما المشترك.

(*) أي ظهور نقد اللغة وتعاظم أهميته. (م).

وأخيراً يشكِّل ظهورُ الأدب التعويض الأخيرَ عن تسوية اللغة، والأهمّ والأكثر مفاجأة. المقصود هنا الأدب كأدب، إذ هناك في العالم الغربي، منذ دانتي وهوميروس ضرب من اللّغة نطلق عليه نحن الآخرين الآن لفظة «أدب». لكن الكلمة هي حديثة العهد، كما هو حديث في ثقافتنا اللجوء إلى عزل نوع خاص من اللّغة خاصِّيَّته أنَّه «أدبي». ذلك أنه في أوائل القرن التاسع عشر، حين كانت اللّغة يَغوص في عمقها كموضوع، وتترك للمعرفة مجالاً لاختراقها من جهة إلى أخرى، كانت تلملم ذاتها في مكان آخر وبشكل مستقل، ممتنع، منغلق على لغز ولادته، ومُحالٍ بكليته إلى فعل الكتابة البحت. الأدب هو الاعتراض ضد فقه اللّغة (وهما مع ذلك توأمان): فالأدب يحيل اللّغة من الصرف والنحو إلى سلطة التكلّم المجرَّدة حيث يلتقي كينونة الكلمات المتسلِّطة والوحشية [غير المدجَّنة]. فمن الثورة الرومنطيقية على الخطاب المقيّد بطقوسه، إلى اكتشاف عجز سلطان الكلمة مع مالارميه (Mallarmé)(*)، يظهر دور الأدب، كما كان في القرن التاسع عشر، بالنسبة للوضع الحديث للغة. فليس كل ما يرتسم على خلفيَّة هذا التحوُّل الأساسي سوى نتيجة: فلقد أخذ الأدب يتميَّز أكثر فأكثر عن خطاب الأفكار، ويحبس على نفسه في لزوميَّةٍ (intransitivité) جذريّة(**)؛ ويبتعد عن كل القيم التي كانت قادرة على ترويجه في العصر الكلاسيكي (الذوق، اللّذّة، الطبيعي، الحقيقي)، ويولّد في فضائه الخاص كل ما يمكن أن يحقّق نفياً لعبيًّاً(***) (ludique) لتلك القيم، وهي: (المشين، القبيح، المستحيل)؛ وينقض كل تحديد «للفنون الأدبية» يعتبرها قوالب مطابقة لنظام تمثيلات، ليصبح مجرّد تجلٍّ للغة، لا قانون لها سوى التأكيد على وجودها الوعِر بمقابل سائر أنواع الخطاب الأخرى، ولا يتبقّى لها سوى الدوران المستمر حول نفسها، كما لو أن خطابها لم يعد يمكنه الاستمرار إلاّ بالإفصاح عن شكلها: فتخاطب اللغة كذات كاتبة أو تحاول استعادة الإمساك بجوهر كل أدب من خلال الحركة التي تخلقه؛ وهكذا تتّجه كل خيوطها نحو أدقّ النقاط ـ نقطة فريدة، فوريَّة ومع ذلك تامة الشمولية ـ نحو فعل الكتابة ذاته، في اللحظة التي تصبح فيها اللغة، باعتبارها كلاماً ذائعاً، موضوعَ معرفة. هاهي تظهر من جديد بشكل مخالفٍ تماماً: كلمة مودعة بصمت وحذر على بياض ورقة، حيث لا صوت لها ولا مخاطَب، حيث لا شيء تقوله إلاّ ذاتها، ولا شيء تفعله سوى أن تتلألأ في سطوع كينونتها.

(*) أي وصولاً إلى اكتشاف الشاعر مالارميه أن ليس للكلمة سلطة مستقلة بذاتها عن طرق استخدامها. ومن المعروف أن هذا الشاعر تفنّن كثيراً في استخدام الألفاظ بطريقة مخالفة لقاموسها الرسمي والمعتاد. (م).

(**) أي ينزع إلى استقلالية ذاتية تتبع معاييرها وإيحاءاتها الخاصة، بمعزل عن بقية فروع المعرفة. (م).

(***) بمعنى النفي الفني. أي أصبح هذا الأدب يقترب من كل تلك المجالات غير المستحبة لمفهوم الأدب الكلاسيكي. (م).

الهوامش والمراجع:

(1) Ricardo, *Œuvres complètes* (trad. française, Paris, 1882), p. 5.

(2) المرجع نفسه، ص 3.

(3) المرجع نفسه، ص 24.

(4) المرجع نفسه، ص 12.

(5) Adam Smith, *Recherches sur la richesse des nations,* I, p. 190.

(6) حول Cuvier، راجع: دراسة دودين (Daudin) الرائعة بعنوان: فصائل الحيوانات *Les classes zoologiques* (Paris 1930).

(7) th. Cahn, *La Vie et l'œuvre d'E. Geoffroy Saint - Hilaire* (Paris, 1962), p. 138.

(8) G. Cuvier, *Leçons d'anatomie comparée t.* I, p. 53 - 64.

(9) G. Cuvier, *Leçons d'anatomie comparée,* t I, p. 34 - 35.

(10) G. Cuvier, *Rapport historique sur l'état des sciences naturelles,* p. 330.

(11) G. Cuvier, *Leçons d'anatomie comparée,* t I, p. 55.

(12) G. Cuvier, *Second mémoire sur les animaux à sang blanc (Magasin, encyclopédique,* II, p. 441).

(13) المرجع نفسه.

(14) G. Cuvier, *Leçons d'anatomie comparée,* t III, p. 4 - 5.

(15) G. Cuvier, *Sur un nouveau rapprochement à établir* (Annales du Muséum, t. XIX, p. 76).

(16) المرجع نفسه.

(17) G. Cuvier, *Second mémoire sur les animaux à sang blanc* :loc. cit.).

(18) حول هذا الرفض للمجهر، الذي هو نفسه عند Cuvier وعند أخصائيي الأمراض التشريحية (les ana-tomo - pathologistes)، انظر:

Leçons d'anatomie comparée, t. V, p. 180 et *Le Règne animal,* t. I, p. XXVIII.

(19) G. Cuvier, *le Règne animal distribué d'après son organisation,* t. I, p. XIV.

(20) G. Cuvier, *Lettre à Hartmann,* citée par Daudin, *Les Classes zoologiques,* t.II, p. 20. n.1.

(21) G. Cuvier, *Rapport historique sur les sciences naturelles,* p. 329 - 330.

(22) G. Cuvier, *Tableau élémentaire,* p. 6 *sq.*

(23) G. Cuvier, *Leçons d'anatomie comparée,* t. I, p. 59.

(24) G. Cuvier, *Mémoire sur les céphalopodes* (1817), p. 42 - 43.

(25) G. Cuvier, *Tableau élémentaire d'histoire naturelle,* p. 84 - 85.

(26) G. Cuvier, *Leçons d'anatomie comparée,* t. I, p. 60.

(27) G. Cuvier, *Histoire des poissons* (Paris, 1828), t. I, p. 569.

(28) G. Cuvier, *Leçons d'anatomie comparée,* t. I, p. 4 - 5.

(29) .G. Cuvier, *Cours d'anatomie pathologique,* t. I, p. 5.

(30) Fr. Schlegel. *La Langue et la philosophie des Indiens* (trad. française, Paris, 1837), p. 35.

(31) Fr. Schlegel, *Essai sur la langue et la philosophie des Indiens* (trad. française, Paris, 1837), p. 57.

(32) المرجع نفسه، ص 56.

(33) المرجع نفسه، ص 47.

(34) Bopp, *Ueber das Konjugationssystem der Sanskritsprache,* p. 147.

(35) J. Horne Tooke, *Paroles volantes,* (Londres, 1798).

(36) غالباً ما أخذ على Crimm خلطه بين الأحـرف والأصوات (فهـو يرى في كلمـة Schrift ثمانيـة عناصر، لأنه يفنّد f إلى p وh)، ذلك أنه كان من الصعوبة بمكان التعامل مع اللغة كمادة صوتية صرف.

(37) J. Grimm, *Deutsche Grammatik,* 2[e] éd. 1822) t. 1, p. 5.

لم تَرِدْ هذه التحاليل في الطبعة الأولى (1818).

(38) المرجع نفسه. ص: 5.

(39) Bopp, *Grammaire comparée* (trad. française, Paris, 1866), p. 1, note.

(40) J. Grimm, *L'Origine du langage* (trad. française, Paris, 1859), p. 7.

(41) J. Grimm, *L'Origine du langage,* p. 37. راجع أيضاً: *Deutsche Grammatik,* I, p. 588.

(42) J. Grimm. *L'Origine du langage,* p. 41.

(43) Bopp, *Ueber das Konjugationssysttem, der Sanskritsprache.*

(44) المرجع نفسه: ص 147 وما بعدها.

(45) J. Grimm, *L'Origine du language,* p. 39.

(46) J. Grimm, *L'Origine des langues,* p. 50.

(47) Fr. Schlegel, *Essai sur la langue et la philosophie des Indiens,* p. 11.

(48) Fr. Schlegel, *Essai sur la langue et la Philosophie des Indiens,* p. 12.

(49) راجع أعلاه: ص 110.

(50) راجع: G. Cuvier, *Rapport historique sur les progrès des Sciences naturelles,* p. 4.

(51) Nietzsche, *Le Crépuscule des idoles* (trad. française, 1911), p. 130.

الفصل التاسع

الإنسان وازدواجياته

ترجمة : جورج أبي صالح
كمال اسطفان
مراجعة : مطاع صفدي

١ ـ عودة اللغة

مع الأدب، مع عودة التفسير والاهتمام بالتشكيل، مع قيام فقه اللغة، وباختصار، مع عودة اللغة إلى الظهور بفَيْض متعدّد الأوجه، يمكن لنظام الفكر الكلاسيكي الآن أن يندثر. فهو يدخل منذ ذلك التاريخ، إذا ما نظرنا إلى الوراء، في منطقة ظل. أو بالأحرى، لا يصحّ الكلام على الظلام بل على نور مشوَّش بعض الشيء، يُظَنّ خطأً أنه واضح، لكنه بالحقيقة يخفي أكثر مما يظهر: فنظنّ مثلاً أننا نعلم كل شيء عن المعرفة الكلاسيكية إذ ما فهمناها على أنها عقلانية، إنها تقدّم امتيازاً مطلقاً للميكانيك (الإوالة) على غيرها منذ **غاليليه** و**ديكارت**، وتفترض انتظاماً شاملاً للطبيعة، وأنها تقبل بوجود إمكانية للتحليل جذرية إلى درجة الكشف عن العنصر الأول أو الأصل، وأنها، بالمقابل، وبالرغم عن كل هذه المفاهيم الذهنية، بدأت تستشعر دينامية الحياة، وعمق التاريخ، وفوضى الطبيعة الخارجة عن السيطرة. لكن التعرّف إلى الفكر الكلاسيكي من خلال هذه الدلائل فقط هو بمثابة تجاهل لطبيعته الأساسية، وإهمال مطلق للعلاقة القائمة بين تلك المظاهر وبين مقوِّمات وجودها. وكيف يمكن، في النهاية (إلّا ببطء وجهد كبيرين)، الاهتداء إلى العلاقة المتشعّبة بين التصوّرات، التماثلات، الأنظمة، الكلمات، الكائنات الطبيعية، الأهواء والاهتمامات بعد أن تفكّكت تلك الشبكة الكبيرة، حيث نظِّمت الاحتياجات إنتاجها لنفسها، وحيث ارتدّ الأحياء نحو وظائف الحياة الأساسية، وحيث أُثقلت الكلماتُ بحمل تاريخها المادي ـ وباختصار، بعد أن كفّت تماثلات التمثيل عن الكشف عن نظام الكائنات دون تحفّظ وبكل دقّة؟ لقد التغى الآن كل نظام الشبكات التي دأبت على تحليل سلسلة التمثيلات (تلك السلسلة الزمنيّة الهزيلة التي ترتسم خطوطها في ذهن البشر) لتقلبها، لتوقفها، لتنشرها وتصنّفها في جدول دائم، كل تلك الممرّات المتعرِّجة المؤلفة من الكلمات ومن الخطاب، من الخواصّ ومن التصنيف، من المعادلات ومن

المبادلات، بحيث بات الآن من الصعب الاهتداء إلى الطريقة التي كان هـذا النظام المتكامل يعمل بها. وكانت آخر «القطع» التي تعطلت ـ والتي أبعد زوالُها الفكر الكلاسيكي عنّا نهائياً ـ هي أول تلك الشبكات بالذات. إنه الخطاب الذي كان يؤمِّن انتشار التمثيلات الأوّلي، العفوي والساذج في جدول. فما أن زال من الوجود وكفّ عن العمل داخل التمثيلات كتنظيم أوّلي لها، أصبح من العسير بالنسبة إلينا فهم الفكر الكلاسيكي فهماً مباشراً.

لقد تجاوزنا نهائياً العتبة الفاصلة بين الكلاسيكية والحداثة (ولكن الكلمات لا تهمّ كثيراً ـ لنقلْ بين قبتاريخنا وما هو معاصر لنا) عندما لم تعد الكلمات تتقاطع مع التمثيلات، وتحدِّد عفوياً معالم معرفة الأشياء. فلقد استعادت الكلمات في أوائل القرن التاسع عشر كثافتها اللّغزية القديمة؛ لكنها لم تسترجعها لتلج مجدّداً العالم الذي كانت تسكنه في عصر النهضة، ولا لتختلط بالأشياء ضمن نظام شارات دائري. فمنذ أن انفصلت اللغةُ عن التمثيل لم يبقَ لها وجود، وحتى يومنا الحاضر، إلاّ تحت شكل مبعثر: فبالنسبة لعلماء فقه اللغة، تُعتبر الكلمات كما لو كانت أشياء كوّنها التاريخ ووضعها في متناولنا؛ وبالنسبة لأولئك الذين يبغون التشكيل، على اللغة أن تتجرَّد من مضمونها الحسّي لتُبرز فقط قوالب الخطاب المقبولة كلياً؛ وإن أردنا التفسير، غدت الكلمات نصاً يجب تهشيمه حتى يظهر جلياً ذاك المعنى الآخر الذي تخفيه؛ ويحدث أخيراً أن تبرز اللغة لذاتها في فعل كتابة لا يشير إلاّ إلى نفسه. ويفرض هذا التبعثر على اللغة، إن لم يكن امتيازاً، أقلّه مصيراً يبدو فريداً إذا ما قورن بمصير العمل أو الحياة. فعندما تفكك جدول التاريخ الطبيعي لم تتبعثر الكائنات الحيّة، بل تألّبت على العكس حول لغز الحياة؛ وعندما بَطُل تحليل الثروات، تجمّعت كل العمليات (les processus) الاقتصادية حول الإنتاج وحول ما يجعل الإنتاج ممكناً؛ وعلى العكس من ذلك، حين تبدّدت وحدة النحو العام ـ أي الخطاب ـ ظهرت بحسب صيغ متعدّدة يستحيل إعادة وحدتها بدون شك، لهذا السبب بالذات ربما يكون الفكر الفلسفي قد ابتعد طويلاً عن اللغة فبينما كان هذا الفكر يبحث دون كلل من ناحية الحياة أو العمل عن موضوع له أو عن صيغه المفهومية، أو عن أرضيته الحقيقية الأساسية، لم تَعدْ اللغة إلاّ انتباهاً هامشياً؛ واهتمّت خاصة بإزالة العوائق التي كانت اللغة تقيمها أمام مهمته؛ فكان من الضروري مثلاً تحرير الكلمات من المضامين الصامتة التي ترتهنها، أو أيضاً تطويع الكلام وتسييله من الداخل ليتمكن من تمثيل ديناميّة الحياة، وديمومتها الخاصة، بعد أن يتحرّر من تمثيلات الذهن (الفاهمة) المتمركزة. ولم تدخل اللغة لذاتها مجدّداً في نطاق الفكر إلاّ في أواخر القرن التاسع عشر. كان من الممكن أن نقول في القرن العشرين لو لم يكن نيتشه الفقيه ـ وهنا أيضاً كان حكيماً جداً وعالماً جداً وكان يكتب كتباً قيمة جداً ـ أوّل من قرّب المهمة الفلسفية من حدود التفكير الجذري في اللغة؟

وها إن اللغة تبرز الآن، في هذا الحيّز الفلسفي ـ الفقهي الذي فتح لنا نيتشه أبوابه، بشكل تعدُّدي لغزي، من الضروري السيطرة عليه. فيظهر عندها عدد من المشاريع (أو الأوهام، لا يمكن التكهّن بذلك الآن) مثل فكرة تشكيل عام لكل ضروب الخطاب، أو تفسير جذري للعالم، يكون بمثابة كشف تام لكل خفاياه، أو نظرية عامة للدلائل، أو موضوعة تحولٍ عام (وهي السابقة تاريخياً بلا شك) واحتواءٍ شامل لكل الخطابات في كلمة

واحدة، ولكل الكتب في صفحة واحدة، ولكل العالم في كتاب. فإن المهمة العظيمة التي نذر **مالارميه** (Mallarmé) نفسه لها حتى مماته هي التي تطغى علينا الآن؛ وتشمل، بخطواتها الأولى، كل جهودنا الحالية من أجل إخضاع كيان الكلام المجزأ لمتطلبات وحدة قد تكون مستحيلة. إن مشروع **مالارميه** الآيل إلى سجن كل الخطابات المحتملة في عمق الكلمة الهش، في هذا الخط الأسود الدقيق المخطوط على الورق، يجيب عن السؤال الذي فرضه **نيتشه** على الفلسفة. فلم يكن المقصود بالنسبة **لنيتشه** التوصل إلى معرفة الخير والشر في الجوهر، بل اكتشاف من المعنيّ، أو بالأحرى من **المتكلّم** عندما ننطق بكلمة **أغاثوس** (صالح) للإشارة إلى أنفسنا، وبكلمة **ذيلوسْ** (شرّير) للإشارة إلى الغير[1]. إذ هناك لديّ من يمسك بالخطاب برمّته، أوْ من يمتلك الخطاب، بالأصح؟ «**إنما تتلاقى اللغة بكليتها**»(*). يجيب **مالارميه** عن هذا السؤال الذي يطرحه **نيتشه** حول: من هو المتكلم، ولا يكف عن تكرار الجواب مردِّداً أن المتكلم هو الكلمة، في وحدتها، في تذبذبها الهش، وحتى في عدمها ذاته - لا معنى الكلمة، بل كيانها اللغزي العابر. وبينما ثابر **نيتشه** على التساؤل عن المتكلم، حتى النهاية، إلّا أنه اضطرّ أخيراً إلى إقحام نفسه داخل هذا التساؤل وتبريره بناءً على ذاته، كمتكلم ومتسائل في كتابه: **هذا هو الإنسان** (Ecce Homo)، يواصل **مالارميه** محاولة الإمّحاء في لغته الخاصة، إلى درجة أنه يرفض الحضور فيها إلّا بصفته منفذاً في مراسم الكتاب البحتة، حيث ينبثق الخطاب من ذاته. قد تكون هذه التساؤلات التي تثير اليوم فضولنا (ما هي اللغة؟ ما هي الإشارة؟ هل أن تلك الصوامت في العالم، في أعمالنا، في رمزية سلوكنا اللغزيّة، في أحلامنا وأمراضنا - هل يتكلم كل ذلك، وبأيّة لغة وطبق أية قواعد؟ هل لكل ذلك دلالة، أم ماذا، ولمن وعلى أيّة أسس؟ ما العلاقة بين اللغة والكينونة، وهل تخاطب اللغةُ حقاً الكينونة باستمرار، أقلّه تلك اللغة التي تتكلم فعلاً؟ وما هي في النهاية هذه اللغة التي لا تقول شيئاً ولا تصمت أبداً، والمسماة «أدباً»؟) - قد تكون كل هذه التساؤلات تطرح اليوم نفسها على امتداد تلك المسافة التي لمّا تُملأ بعد بين سؤال **نيتشه** وإجابة **مالارميه** عنه.

إننا نعلم الآن مصدر هذه الأسئلة. فقد أصبحت ممكنة بفعل نوع من التفسُّخ طرأ على كينونة اللغة في أوائل القرن التاسع عشر بعد أن انفصل قانون الخطاب عن التمثيل؛ لكن هذه الأسئلة غدت حتمية عندما اقتيد الفكر من جديد، وبعنف، مع **نيتشه** و**مالارميه**، نحو اللغة بعينها، ونحو كينونتها الوحيدة والعصية. فينحصر الآن كل فضولنا الفكري في السؤال التالي: ما هي اللغة، وكيف الالتفاف حولها لإظهارها بذاتها وبكمالها؟ يحلّ هذا السؤال، في أحد معانيه، مكان الأسئلة التي كانت مطروحة في القرن التاسع عشر حول العمل والحياة. لكن موقع هذا البحث، وكل الأسئلة التي تنوّعه ليس جليّاً جداً. هل يجب أن نرى فيها ولادة، بل قل أول شعاع في أفق يوم على وشك أن يطلع، إنما نستشف منه منذ الان أن الفكر - ذاك الفكر الناطق منذ ألوف السنين دون أن يعي ما هو الكلام، أو حتى أنه يتكلم - سوف يتهالك كل ذاته ويتوهج من جديد في ألَق كينونته؟ أليس هذا ما كان يهيّء له **نيتشه** حين كان، من داخل لغته، يقتل الإنسان والله معاً، ويعد حينها بعودة الآلهة وبتجدُّدِ بريقها

(*) يستعمل الكاتب هنا عبارتَيْ Tenir le discours وDétenir la parole اللتين تعنيان بالفرنسية، بالإضافة إلى معنى النطق بالشيء، أن المتكلم «يمسك» و«يسيطر» على كلامه [المترجم].

المتعدّد؟ أم يجب التسليم، بكل بساطة، أن هذا القدر الكبير من الأسئلة حول اللغـة لا دور له سوى أن يتابع، أو يكمِّل على الأكـثر ذاك الحدث الـذي عرَّفتنـا أركيولـوجيته عن وجـوده وأولى نتائجه منذ أواخر القرن الثامن عشر؟ عندئذٍ، قد لا يكون تكسُّر اللغـة، وهو معـاصر لعبورها نحو الموضـوعية الفقهيـة، سوى آخـر نتيجة مـرئية (لأنها الأكـثر غموضـاً وأساسيـة) لانفصام النظام الكـلاسيكي؛ فإذا مـا حاولنـا جَبْرَ هـذا الكسر لإظهار اللغـة بكلّيتها نكـون بذلك نكمِّل ما حصل قبلنا ودون تدخل من، وبدوننا، في أواخـر القرن الثـامن عشر. لكن كيف تكون هذه التتمّة عندما نسعى إلى إحياء وحدة اللغة الضائعة؟ أنكون بذلـك نتبع حتى النهاية فكراً هو فكر القرن الثـامن عشر، أم نكون نتعـامل مـع صيغ بـاتت متعارضـة معها؟ فتبعثر شمل اللغـة مرتبط في الـواقع بشكـل أساسي بـذاك الحدث الأركيـولوجي الـذي يمكن التعبير عنه بأفول الخطاب. ربما يكون جمعُ لعبةِ اللغة الكبيرة من جديـد في حيِّز واحـد يؤلف وثبة فاصلة نحو صيغة فكرية متجدِّدة أو، على حد سواء، تقوقعاً في نمطٍ معرفيٍّ نشأ في القرن السابق.

صحيـح، أني عاجـز عن الإجابـة عن هذه الأسئلة أو عن اختيـار واحـد من الاحتـمالات المطروحة. لا أعلم حتى إن كنت سوف أتمكن من الإجابة عليها يـوماً، أو إذا مـا سيأتي يـوم أجد فيه مبرِّراً للتقرير. ومع ذلك أدرك الآن لماذا، مثل سائر الناس، بـوسعي أن أطرحهـا ـ ولا يسعني اليـوم إلاّ أن أطرحهـا على نفسي. وحـدهم أولئكَ الـذين يجهلون القـراءة سـوف يدهشهم أني تعلمت ذلك مع **كوڤييه وبوپ وريكاردو**، أكثر مما تعلمته مع **هيغل أو كانط**.

II ـ مقام المَلك

قد يكون من الواجب التوقُّف عند كل هذا الجهل وأمـام هذه الأسئلة التي لم تلقَ جـواباً: هنـا تقع حـدود الخـطاب، وربمـا استئنـاف العمـل. لكن يبقى بضـع كلمات تُقـال. كلمات يصعب بلا شك تـبرير وضعهـا، إذ المقصود هـو إدخال شخص جـديد لم يُمَثّـل بعد في لعبـة التمثيلات الكلاسيكية، ممّا يشكـل، في آخر لحـظة، انقلابـاً مفاجئـاً. يروق لنـا أن نكتشف القوانين المسبقة لهذه اللعبة في لوحة المينين (Les Ménines) حيث صُوِّر التصوير [التمثيل] في كـل مرحلة من مـراحله: رسام، مَلْوَن (palette)، مسـاحة كبـيرة داكنـة اللّون تمثّـل لـوحـة مقلوبة، متفرجون ينظرون ويحيط بهم بـدورهم آخرون ينـظرون إليهم؛ وأخيراً في الـوسط، وفي قلب المشهد، في أقرب ما يكون مما هو أسـاسي، المرآة التي تعكس مـا يُمَثَّل، إنَّمـا كخَيَال بعيد، جدّ غارق في مدى غير واقعي، وجدّ غريب عن كل الأنظار الشاخصة في اتجاه آخـر، لدرجة أنه لم يعد سـوى ازدواجاً في غـاية الهـزال للتمثيل. وتتَّجـه كل الخـطوط الداخليـة في اللوحة، وبالأخص تلك التي تنبثق من الخيال المركزي، نحو ذاك الشيء المرسوم الغـائب عن النظر. الذي هو بالوقت عينه موضوع ـ لأن الـرسام ينقله عـلى لوحتـه ـ وهو ذات ـ لأن مـا كان ماثلاً أمام عيني الرسام، حيـن كان يـرسم نفسه خـلال عمله، ما هـو إلاّ الرسـام ذاته، ولأن الأنـظار الظاهـرة في اللوحة متّجهـة كلها نحـو ذاك المكان الـوهميّ المخصص لصـاحب الجلالة، الذي هو المكان الحقيقي الذي يقف فيه الرسـام، وأخيراً، لأن المضيف الـذي يحل في هـذا المكان المحيِّر الذي يتعـاقب على احتـلاله كـل من الـرسـام والملك، بشكـل سريـع

متواصل، هو المشاهد الذي يحيل بنظره اللوحةَ إلى موضوع، أي محض لهذا النقص الأساسي. غير أن هذا النقص لا يشكّل ثغرة إلّا بالنسبة للخطاب، الذي يحاول بجهد أن يحلل اللوحة، لأنه لا يكف عن كونه مسكوناً(*) وبشكل واقعي، كما يبرهن على ذلك انتباه الرسام المرسوم واحترام الأشخاص الظاهرين في اللوحة، ووجود قماشة الرسم الظاهرة من الخلف، ونظرنا نحن الذين وُضعت اللوحة لأجلنا ولأجلنا أُخرجت من ساحق الزمن.

بالنسبة للفكر الكلاسيكي، فإن الذي وُجد التمثيل لأجله، والذي يتمثل نفسه فيه متعرِّفاً على ذاته في الصورة أو الخيال؛ إن الذي يَحْبك كل خيوط «التمثيل على لوحة» ـ إن ذلك الشخص، لا يمثل هو نفسه أبداً داخل اللوحة. لم يكن هناك وجود **للإنسان** قبل نهاية القرن الثامن عشر. ولا لِزُخم الحياة أو خصوبة العمل أو كثافة اللغة التاريخية. إنه مجرد مخلوق حديث أبدعه العلم منذ أقلّ من مئتي سنة: لكنه ما لبث حتى هرم بسرعة فائقة، حتى ليتخيّل المرء بسهولة أنّه كان منتظِراً في الظلام منذ آلاف السنين اللحظة التي يعود فيها إلى النور، ويُعتَرَف به بعد طول انتظار. رب معترض يقول إن النحو العام والتاريخ الطبيعي ودراسة الثروات، تشكّل، من وجهة نظر معينة، بمثابة اعتراف بالإنسان. لكن يجب أن نميِّز: لا شك أنَّ العلوم الطبيعية درست الإنسان كنوع أو جنس؛ يشهد على ذلك الجدلُ الذي قام في القرن الثامن عشر حول الأعراق البشرية. وقد لجأ النحو والاقتصاد، من ناحية أخرى، إلى مفاهيم مثل الحاجة أو الرغبة، الذاكرة أو المخيَّلة. بيد أنه لم يكن هناك وعي معرفي [إبستمولوجي] للإنسان كإنسان. فلقد تمفصلت **الإبستيمية** (l'épistémé) الكلاسيكية وفق خطوط لا تسمح بأي شكل من الأشكال بعزل مجال نوعيّ خاص بالإنسان. وإذا زاد المعترض إصراراً بقوله إنّه من عصر قدّم أكثر للطبيعة البشرية، أو أقامها في موقع أكثر ثباتاً وحسماً، ومشرَّعاً للخطاب ـ يمكن عندئذٍ الإجابة، بأن مفهوم الطبيعة البشرية بذاته والطريقة التي كان يعمل بها [كما حدّدها العصر الكلاسيكي] ينفيان وجود علم كلاسيكي عن الإنسان.

يجب الملاحظة أن أدوار «الطبيعة» و«الطبيعة البشرية» تتناقض بنداً بنداً في نظر **الإبستيمية** الكلاسيكية: من خلال تقريب الأشياء من بعضها بشكل واقعي عشوائي، تُبرز الطبيعةُ الفرقَ في سياق الكائنات المتواصل المنظَّم؛ أمَّا الطبيعة البشرية، فإنها تقيم تماثلاً في سلسلة التمثيلات العشوائية من خلال بسط الصور. تفترض الواحدة تشويش تاريخ من أجل تشكيل مناظر فعلية، بينما تفترض الأخرى مقارنة عناصر غير فعلية تفكّ حبكة تسلسل زمني. بالرغم من هذا التناقض، أو بالأحرى من خلاله، نرى العلاقة الإيجابية ترتسم بين الطبيعة والطبيعة البشرية. فهما، في الواقع تعملان على عناصر متماثلة (الواحد، التواصل، الفرق الدقيق، التعاقب دون انقطاع)؛ وتُبرز كلتاهما على حبكة واحدة متواصلة إمكانية تحليلٍ عام يسمح بتوزيع تماثلات ممكنة العزلَ، أو فروقات ظاهرة، في حيِّز مجدول أو سلسلة

(*) أي أن هذا الفراغ لا يبدو من خلال اللوحة بنظرة عامة، أنه نقص أو مكان شاغر، لأن الرسام والمشاهدين إنما يتوجّهون بأنظارهم نحوه باحترام، لأنه المكان الذي يملأه شخص الملك في النهاية: لكن هذا الملك مع ذلك يبدو كما لو لم يكن موجوداً، بشخصه كإنسان، كما يريد فوكو أن يبرهن لنا من خلال تحليله الشهير هذا للوحة فلاسكيز. (م).

منظمة. لكنّهما لا تتوصلان إلى ذلك، الواحدةُ دون الأخرى، فيكون في ذلك السبيل لتواصلهما. وبالفعل، إنطلاقاً من قدرتها على نسخ نفسها (في المخيلة والتذكر، وفي الانتباه، متعدّد الأوجه الذي يقارِن)، تستطيع سلسلة التمثيلات أن تهتدي، من خلال الفوضى الذي تعمّ الأرض، إلى طبقة الكائنات التي لا تصدّع فيها؛ فالذاكرة، وبعد تَيهان تبع أهواء التمثيلات كما تجيء، فإنها تتركّز شيئاً فشيئاً في جدول عام يضمّ كل الكائنات؛ ويتمكن الإنسان عندئذٍ من إدخال العالم في مملكة خطاب قادر على تمثيل تمثيله(*). ومن خلال فعل اللغة، أو بالأحرى (إذا ما أردنا الاقتراب أكثر من جوهر الخبرة الكلاسيكية) من خلال فعل التسمية، تُحَوِّل الطبيعةُ الإنسانية، كثنية للتمثيل حول نفسه، سلسلة الأفكار الخطِّيَّة إلى قائمة ثابتة لكائنات مختلفة جزئياً: إن الخطاب الذي تنسخ فيه تمثيلاتها وتُبرزها يربطها بالطبيعة. وعلى العكس من ذلك، ترتبط سلسلة الكائنات بالطبيعة البشرية من خلال لعبة الطبيعة: بما أن العالم الواقعي، كما يُرى، من خلال النظرات ليس مجرّد بسطٍ لسلسلة الكائنات الأساسية، بل يعرض لأجزاء متداخلة فيها ـ مردَّدة ومتقطِّعة ـ فإنه(**) ليس تسلسل التمثيلات في الذهن مجبراً على سلوك سبيل الفروقات الدقيقة المتواصل؛ فتلتقي فيه الأضداد، وتتردّد الأشياء ذاتها أكثر من مرّة؛ فتتطابق الخطوط المتشابهة في الذاكرة، بينما تبرز الفروقات جليّة واضحة. وهكذا تنطبع تلك الطبقة المتواصلة واللامتناهية بأحرف متميِّزة، وبخطوط على درجات متفاوتة في العمومية، وبعلامات فارقة. وبالتالي، تصبح سلسلة الكائنات خطاباً وترتبط هكذا بالطبيعة البشرية وبحلقة التمثيلات.

إن وضع الطبيعة والطبيعة البشرية في حال من التواصل انطلاقاً من دورين متناقضين إنّما متكاملين، كونهما لا يقوم أحدهما دون الآخر، يترتّب عليه نتائج نظرية واسعة. فلا يندرج الإنسان في إطار الطبيعة، في نظر الفكر الكلاسيكي، بفضل تلك «الطبيعة» الإقليمية(***)، المحدودة والمميّزة والآيلة إليه، مثل سائر المخلوقات، بمجرّد وجوده. وإذا كانت الطبيعة البشرية تتداخل مع الطبيعة، فذلك عن طريق آليّة المعرفة وعملها؛ أو بالأحرى، فإنه بالنسبة للمنطوق الكبير الذي تتضمنه الإبستيمية الكلاسيكية، تشكل الطبيعة والطبيعة الإنسانية وعلاقاتها لحظات وظيفيَّة محدّدة ومرتقبة. وليس للإنسان فيها، بصفته حقيقة كثيفة وأوّلية، وبصفته موضوعاً عسيراً وذاتاً سيّداً لكل معرفة ممكنة، أي مكان. إن الموضوعة الحديثة حول فرد حيّ ينطق ويعمل وفق قوانين الاقتصاد وفقه اللّغة والبيولوجيا، لكنه وقد حاز، بما يشبه الالتواء الداخلي والانعطاف، وبفضل دينامية تلك القوانين عينها، على حق معرفتها وكشفها كلياً، إنَّ كل تلك الموضوعات المألوفة لدينا والمرتبطة بوجود «العلوم الإنسانية» كانت مستبعدة من الفكر الكلاسيكي: فلم يكن ممكناً في ذلك الوقت أن تنتصب على تخوم العالم قامة الكائن الغريبة هذه، والذي من طبيعته (تلك التي تحدّده وتسيطر عليه وتتخلله منذ سحيق الزمان) أن يعرف الطبيعة ويعرف نفسه بالتالي ككائن طبيعي.

(*) أي تغدو الذاكرة قادرة على اكتشاف الإطار التمثيلي العام الذي يحيط بتمثيل العالم، أي معرفة قانون هذا التمثيل ابستمولوجيا. (م).

(**) العبارة التالية هي الجواب الشرطي للعبارة السابقة التي تبدأ؛ بما أن العالم... (م).

(***) Regionale: بمعنى الحيِّز المكاني الذي يشغله جسد الإنسان كطبيعة جزئية من الطبيعة الكلية. (م).

وبالمقابل، في نقطة التلاقي بين التمثيل والكينونة، حيث تتقاطع الطبيعة والطبيعة البشرية ـ في ذاك المكان بالذات، حيث نظن اليوم أننا نكتشف الوجود الأوَّلي والثابت واللّغزيّ للإنسان فإن ما كان قد أبرزه الفكر الكلاسيكي إنما هو سلطة الخطاب. أي اللغة كأداة تمثيل ـ اللّغة التي تسمّي وتقطّع وتؤلّف، وتربط وتفكك الأشياء، مظهرةً إيّاها في شفافية الكلمات. عندما تقوم اللّغة بدورها هذا تحوّل تتابع الأحاسيس إلى لوحة وتقطّع بالمقابل استمرارية الكائنات إلى خصائص. فحيث يوجد خطاب، تنبسط التمثيلات وتتناضد؛ تتجمّع الأشياء وتتمفصل. لطالما كانت دائماً نزعة اللغة الكلاسيكية هي في رسم «لوحات»: إن بشكل خطاب طبيعي أو جمعِ حقائق، أو وصفِ الأشياء أو مدوّنةِ معارف علمية صحيحة، أو معجم موسوعي. فلا وجود لها إذاً إلّا لتكون شفَّافةً؛ لقد خسرت تلك الكثافة الغامضة التي كانت تحوّلها، في القرن السادس عشر إلى كلام يجب حلّ رموزه، ويشبكها مع أشياء العالم؛ ولّما تكتسب بعد ذاك الكيانَ المتعدِّد الذي نتساءل حوله اليوم: كان الخطاب في العصر الكلاسيكي هو تلك الضرورة الشفافة التي يَعْبُر من خلالها التمثيل والأشياء ـ عندما تغدو الكائنات متمثلة بالنسبة للذهن، وعندما يجعل التمثيل الأشياءَ تظهر على حقيقتها. بالنسبة للخبرة الكلاسيكية تمرّ معرفة الأشياء عبر سيادة الكلمات: فليست الكلمات هذه في الواقع، لا علاقاتٍ يجب فك رموزها (كما كان الأمر في عصر النهضة)، ولا أدواتٍ موثوقة وطيّعة إلى حدٍّ ما (كما في عصر الوضعيّة)؛ بل تشكل بالأحرى شبكة لا لون لها، والتي انطلاقاً منها تبين الكائنات، وتنتظم التمثيلات. هذا ما يفسِّر بلا شك واقعة أن التفكير الكلاسيكي حول اللّغة، مع كونه ينخرط في منطوق عام يشمل أيضاً، وعلى حدٍّ سواء، دراسة الثروات والتاريخ الطبيعي، فإنه يلعب بالنسبة لهذين الأخيرين دوراً موجِّهاً.

لكن النتيجة الأهم، هي أن اللّغة الكلاسيكية كخطاب مشترك للتمثيل وللأشياء، كمكان تتقاطع داخله الطبيعة مع الطبيعة البشرية، يستبعد بصورة قاطعة وجود شيء ما يسمّى «علم الإنسان». طالما كانت هذه اللّغة هي التي تتكلم في الثقافة الغربية، كان من المستحيل أن يُطرَح الوجود البشريّ بحدِّ ذاته للمناقشة لأن ما كان يُحْبَك فيها هو التمثيل والكينونة. إنَّ الخطاب الذي ربط في القرن السابع عشر عبارة «أنا أفكر» إلى عبارة «أنا موجود» التي تفوه بها صاحب الخطاب ـ بقي هذا النوع من الخطاب، بشكل ظاهر، جوهر اللّغةِ الكلاسيكية ذاته، لأن ما كان يُحْبَك فيه، عن ملء حق، هما التمثيل والكينونة. كان يتمّ العبور من «أنا أفكر» إلى «أنا موجود» على ضوء البداهة، داخل خطاب كان كل مجاله وكل عمله هو أن يُمَفْصِل ما نتمثل وما هو موجود الواحدَ على الآخر. لا مجال إذاً للاعتراض على هذا الانتقال، بالقول إنَّ الكينونة بوجه عام ليست محتواة في الفكر، أو إن ذاك الكائن المعينَ المشار إليه بواسطة «أنا موجود» لم يُدرس أو يحلَّل لذاته. أو بالأحرى يمكن أن تنبثق هذه الاعتراضات وتأخذَ حقّها، إنّما انطلاقاً من خطابٍ مختلف اختلافاً عميقاً، ولا يكون الرباط فيه بين التمثيل والكينونة مبرِّراً لوجوده؛ وحدها إشكالية قادرة على تجنّب التمثيل يمكنها أن تبدي مثل هذه الاعتراضات. ولكن ما دام الخطاب الكلاسيكي قائماً، فإنه لم يكن بالإمكان طرح أي تساؤل حول نمط الكينونة المترتّب على الكوجيتو (أنا أفكر).

III ـ تحليلية المتناهي

عندما يصبح التاريخُ الطبيعي بيولوجيا، ودراسةُ الثَروات اقتصاداً وبالأخص عندما يتحوّل التفكيرُ في اللّغة فقهَ لغةٍ ويمّحي ذاك الخطاب الكلاسيكي، حيث تجد الكينونة والتمثيل موقعاً مشتركاً، عندئذٍ يظهر الإنسان، في خضمِّ هذا التغير الأركيولوجي، بوضعه الملتبس كموضوع للمعرفة وكذات يعرف: يبرز الإنسان سلطاناً خاضعاً، ناظراً ومنظوراً، في المقام المخصّص للملك، والذي عينته له المينين سلفاً. ذاك المكان الذي غُيّب عنه حضوره الفعلي طويلاً. كما لو أنه، في هذا المكان الفارغ الذي كانت تشخص إليه كل لوحة ڤيلاسكيز (velázquez) والذي لم تكن تعكسه، رغم ذلك إلّا لوجود مرآة بالصدفة وبالغصب، توقّفت كل تلك الصور التي شككنا بتعاقبها وبتغييبها لبعضها وبتشابكها واهتزازها (الموديل، الرسام، الملك، الناظر) عن رقصها غير الملحوظ، وتجمدت بشكل صورة ممتلئة، وفرضت بالنهاية أن يُسند إلى نظر حقيقي كلُّ حيِّز التمثيل.

يمكن الآن كشف سبب هذا الحضور الجديد، والنمط الخاص به، ووضع **الأبستيمية** الفريد الذي يُجيزه، والعلاقة الجديدة التي تقوم من خلالها بين الكلمات والأشياء ونظامها. كان **كوڤييه** ومعاصروه قد طلبوا من الحياة أن تحدِّد بنفسها، وفي أعماق كينونتها، شروطَ وجود الكائن الحيّ؛ كما طلب **ريكاردو** من العمل شروط إمكانية التبادل والربح والإنتاج؛ وسبق أن بحث علماء الفقه اللغوي الأوائل عن إمكانية النحو والخطاب في أعماق تاريخ اللغات. وبذلك لم يعد التمثيل بالنسبة للأحياء والحاجات والكلمات ذا قيمة، بصفته مكان منشأ حقيقتهم ومركزها الأوّلي؛ ولم يعد بالنسبة إليهم، ومنذ ذلك الحين، سوى انعكاس مشوَّش في الوعي الذي يمسك بهم ثم يردّهم. ليس على تمثيلنا الذي نصنعه للأشياء بعد الآن أن يَنشرَ في حيِّز سيد لوحةَ تنسيقها؛ إنه، من جانب ذاك الفرد التجريبي الذي هو الإنسان، هو الظاهرة ـ بل أقلّ من ذلك أيضاً، هو مظهر ـ نظامٍ يعود الآن إلى الأشياء بحدّ ذاتها وإلى قانونها الداخلي. لم تعد الكائنات تكشف، في التمثيل، عن هويّتها، بل عن علاقة خارجية تقيمها مع الإنسان. فيبرز هذا الأخير، بكيانه الخاص، وبقدرته على إعطاء ذاته تمثيلات، في الفراغ الذي تخليه الأحياء وسلع التبادل والكلمات عندما تهجر التمثيل، الذي كان حتى ذلك الحين يشكل موقعها الطبيعيّ، لتتقوقع في أعماق الأشياء، وتلتف حول ذاتها وفق قوانين الحياة والإنتاج واللّغة. وفي وسطهم جميعاً، داخل جمعهم الذي يضيّق عليه، يقف الإنسان، وهم يشيرون إليه ـ لا بل يجنّدونه ـ بما أنه هو الذي يتكلم، بما أنه مقيم بين الحيوانات (في مركز ليس فقط مميَّزاً بل أيضاً منظِّماً للمجموعة التي يشكلونها: حتى لو أن الإنسان لم يعتبر حدّاً نهائياً للتطور، يُقَرُّ له به، مع ذلك فإنّه آخر حلقة في سلسلة طويلة)، وأخيراً لأن نوع العلاقة القائمة بين الحاجات والوسائل التي يملكها لتلبيتها يلزمه أن يكون أساس كل إنتاج ووسيلته. لكن هذا التجنيد القهري يكتنفه التباس. فالإنسان خاضع للعمل والحياة واللّغة: فهي التي تحدِّد وجوده الواقعي؛ فلا يمكن الوصول إليه إلّا من خلال كلامه، جسده والسلع التي يصنعها، ـ كما لو أنها هي أولاً (أو هي فقط، ربّما) التي تمسك بالحقيقة؛ بينما لا يكتشف الإنسان نفسه، حين يفكر، إلّا بصورة كائن هو، في الأعماق الموجودة حتماً وراء تفكيره، والسابقة له قطعاً، حيّ ووسيلةُ إنتاج، وحاملُ كلمات وُجدت

قبله. إنَّ هـذه المضامـين كلها، التي يكتشف بمعـرفته أنها خـارجية بـالنسبـة لـه، وأنها تسبق ولادتـه، تستبقه وتتعـالى عليه بكـل ثقلها، وتعـبّر من خلالـه كما لـو أنه لا شيء سـوى جماد طبيعي، أو وجه سوف يغيب في التاريخ. هنا يبرز بإلحاح تناهي الإنسان في وضعيّة المعرفـة؛ نعـرف أن الإنسان متنـاهٍ، كما نعـرف تشريح الـدماغ وآليـة كلفة الإنتـاج أو نظام الـتصريف الهنـدورويي؛ أو بالأحـرى نستشفّ، وراء كل هـذه التشكيلات المتينـة والوضعيـة والممتلئة، الحدود المترتّبة عليها، ويلوح لنا كل ما تجعله مستحيلاً.

ولكن لنقل الحقيقة، فإنَّ هذا الاكتشاف الأوّل للتناهي هـو غير ثـابت؛ فلا شيء يسمـح بإيقافه عند ذاته؛ ألا يجوز مثـلاً الافتراض أنَّـه يعِدُ أيضـاً بذاك الـلّامتناهي الـذي يرفضـه، حسب الـواقع الـراهن؟ ربّما لم يتـوقّف بعد تـطور الجنس البشري؛ وأشكـال الإنتـاج والعمل تتغيرّ باستمرار، وقد يأتي يومٌ يكفّ الإنسان فيه عن اعتبـار عمله سبب ارتهانـه (aliénation) وحاجاته تذكيراً مستمراً بتناهيه؛ وأكثر من ذلك: لا شيء يؤكِّـد أنه لن يكتشف نـظماً رمزيـة على درجة من النقاوة كافية لإذابة الكثافة الهرمة للغات التاريخيّة. ولئن ظهرت نهائية الإنسان وضعياً، إلاَّ أنّها تأخذ، مفارقةً، شكلاً غير محدَّد؛ وهي تشير إلى مسيرة رتيبة، لا حدود لهـا، من دون شك، لكنها قد لا تكون من دون أمل، أكثر ممّا تدل على حدود صارمة. ومع ذلك، فإن هذه المضامين، بما تخفيهُ، وبالأبواب التي تفتحها على الزمن الآتي أيضاً، لا وضعيـة لها في حيِّز العلم، ولا تخضع لعملية معرفة ممكنة، إلاَّ إذا كانت مرتبطة بالتناهي ارتباطاً تاماً. إذ لَمَا وجدت هذه المضامين في هـذا الوضـوح الذي ينـيرها جـزئياً لـو كان الإنسـان الذي يكتشف نفسه من خلالها غارقاً في فوهة الحياة الحيوانية الصامتة، المظلمة، الفوريّة والطوباويـة؛ لكنها ما كانت أطلّت أيضاً من هذه الزاوية الضيّقة التي تتستّر خلفهـا إنطلاقـاً من ذاتها لـو استطاع الإنسان أن يقرأها كلياً بـومضة إدراك لامتنـاهٍ. ولكن، فقد أُعـطي لخبرة الإنسـان جسدٌ هـو جسده ـ وهو عبارة عن رقعة مساحة ملتبسة إنما تتمفصل مساحتها الخاصة الثابتة على مساحة الأشياء؛ ولتلك الخبرة عينها أُعطيت الرغبة كتوقٍ أوّليّ يضفي على سائر الأشياء قيمة، وقيمـة نسبية؛ ولتلك الخبرة عينها أُعطيت لغةٌ تستطيـع أن تقدِّم في انسيـابها خـطابات كـل العصور جميعها، وكلّ التعاقبات، وكلّ التّزامنات. معنى ذلك أن كلٍ واحدةٍ من تلك الصِّيغ الوضعية التي تخـوّل الإنسان أن يـدرك أنه متنـاهٍ لم تُعطَ له إلاَّ عـلى أساس تناهيه هـو. غـير أن هـذا التناهي ليس جوهر الوضعيّة الصافي، بل هو المنطلق الذي يمكن أن يـظهر من خـلاله. فقـد أعطيت أصلاً بواسطة جسدي صيغة وجودي في الحياة، وهـو الأمر نفسـه الذي يجعـل الحياة لا توجد بدون أن تفرض عليّ أشكالها؛ وكذلـك فإن صيغـة الإنتـاج، ومـا تفرضـه من عبء تحديداتها على وجودي، فقد أُعـطيت إياهـا بواسـطة رغبتي؛ وإن صيغة كينـونة اللغـة وغُـور عباب التاريـخ كله الذي تجعله الكلمات ينعكس سطوعه عـبر اللحظة التي نتلفـظها، وربمـا خلال زمن لا يدرك أيضاً، إنما هما معطيان لي عبر انسياب السلسلة الرهيفة لفكري النـاطق. في أسـاس كل الـوضعيات التجـريبيّة وكـل ما يـبرز من حدود في وجـود الإنسـان، يكتشـف التنـاهي ذاته: فهـو يتمثل في حيِّزية (la spatialité) الجسـد، وفي انفتاح الـرغبـة، وفي زمن اللّغة؛ لكنه بالرغم من ذلك مختلف تماماً: فلا تـظهر الحـدود هنا مفـروضة عـلى الإنسان من خارج (لأنَّ لديه طبيعة وتـاريخاً)، بـل كتناهٍ أسـاسي لا يرتكـز إلاَّ على وجـوده، وينفتح عـلى وضعية كل حدّ ملموس.

وهكذا، من قلب التجريبية بالذات، تنبع ضرورة الصعود، أو النزول، لا فرق في ذلك، إلى تحليليّة للتناهي، حيث يستطيع الإنسان عندئذٍ أن يؤسِّس على وضعيّته كل الأشكال التي تدلّه على أنه ليس غير متناهٍ. والخاصة الأولى التي ستَدفع بها هذه التحليلية نمطَ كينونة الإنسان، أو بالأحرى، إن الحيِّز الذي سوف تنتشر فيه بكاملها، هو حيِّز التّرداد، ـ ترداد التماثل والتمايز بين الوضعي والأساسيّ: فالموت الذي يقرض في الخفاء وجود الكائن الحيّ اليومي هو عينه ذاك الموت الأساسيّ الذي تُعطى لي، انطلاقاً منه، حياتي التجريبية؛ والرغبة التي تربط الناس وتفصلهم في حيادية السياق الاقتصادي، هي عينها التي تجعل كل شيء مرغوباً في نظري؛ والزمن الذي يحمل اللغات، ويتغلغل فيها إلى أن ترثّ وتبلى، هو عينه الذي يمطّ خطابي، حتى قبل أن ألفظه، في تعاقب ليس في استطاعة أحد أن يسيطر عليه. والتناهي إنّما يتردد بين أطراف التجربة ويرد على ذاته؛ فهو، في صورة ذات الواحد (le Même) يمثّل هوية وتمايز الوضعيات وأساسِها. نرى هنا كيف أن الفكر الحديث، منذ اللحظة الأولى لهذه التحليلية، يلتفت نحو بعض الأفكار حول ذات الواحد ـ حيث الاختلاف هو نفسه الهوية ـ وجامعاً بين بسط التمثيل وتبيانه في جدول، كما كان يفعل الفكر الكلاسيكي ويوجِّه. في هذا المدى الدقيق الواسع، الذي يشرِّعه ترداد الوضعيِّ داخل الأساسيّ، سوف تنتشر كل تحليلية التناهي المشار إليها، والمرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالفكر الحديث: هناك سوف نرى المتعالي [الترنسندتالي] يردِّد التجريبيّ، والكوجيتو يردّد غير المفكَّر به، وعودة الأصل تردِّد تقهقره؛ هناك سوف تفرض ذاتها بذاتها فكرةُ ذات الواحد التي لا يمكن إرجاعها إلى الفلسفة الكلاسيكية.

ربَّ قائل إنه لا حاجة لانتظار القرن التاسع عشر لتبرز إلى النور فكرة التناهي. قد يكون صحيحاً أن القرن التاسع عشر أزاح مكانها فقط في حيِّز الفكر وأعطاها دوراً أكثر تشعّباً والتباساً، ويصعب أكثر الالتفافُ عليه: بالنسبة للقرنين السابع عشر والثامن عشر، فإن التناهي هو الذي كان يفرض على الإنسان أن يعيش حياة حيوانية وأن يعمل بعرق الجبين وأن يفكر بكلمات مبهمة؛ وهذا التناهي عينه هو الذي منعه إطلاقاً من معرفة آلية جسده معرفة مجرّدة، ومن اكتشاف وسائل لسدّ حاجاته والوصول إلى طريقة تفكير لا ترتكز إلى لغة منسوجة نسجاً بالعادات والتخيّلات. وكان حدّ الإنسان، بصفته متعارضاً مع اللامتناهي، يفسِّر وجود هذه المضامين التجريبية، وفي آنٍ معاً، واستحالة إدراكها مباشرة. وهكذا اعتُبرت العلاقة السلبية باللامتناهي ـ مهما كان تمثيلنا له، إن خلقاً أو سقوطاً، أو ارتباطاً للنفس بالجسد، أو تحديداً في قلب الكائن اللامتناهي، أو نظرة خاصة إلى الكلِّية، أو ربطاً للتمثيل بالانطباع(*) ـ اعتُبرت هذه العلاقة سابقة لتجريبية الإنسان ولمعرفته الممكنة لها. فلقد برّرت بحركة واحدة، لكن دون أي تبادل أو أية حركة دائرية فيما بينها، وجودَ الأجساد والحاجات والكلمات واستحالة السيطرة عليها في إطار معرفة مطلقة. ولا تضع التجربة التي تكوّنت في أوائل القرن التاسع عشر التناهي داخل فكرة اللامتناهي، بل في قلب هذه المضامين التي ندركها بواسطة معرفة محدودة كما لو كانت هي الأشكال الملموسة للوجود

(*) الإشارة هنا إلى مختلف المذاهب الميتافيزيقية الكلاسيكية، ذات النزعة الثنائيّة، التي حاولت أن تضع حلولاً لمشكلة العلاقة بين اللامتناهي والمتناهي انطلاقاً من الافتراضات الدينية أو حولها. (م).

المتناهي. من هنا تنشأ هذه اللعبة اللامتناهية من الإسنادات المضاعفة: إذا كانت معرفة الإنسان محدودة، فلأنه عالق، دون أمل في التحرّر، في المضامين الوضعية للغة والعمل والحياة؛ وبالمقابل، إن بدت الحياة والعمل واللّغة من خلال وضعيّتها، فلأنّ للمعرفة أشكالاً محدودة. بكلام آخر، إن التناهي بالنسبة للفكر الكلاسيكي، (كتحديد وضعي مبني على اللامتناهي)، تفسّر هذه الأشكال السلبية التي هي الجسد والحاجة واللّغة والمعرفة المنقوصة التي يمكن أن نكوّنها عنها؛ بالنسبة للفكر الحديث، تؤسّس وضعيّةُ الحياة والانتاج والعمل (التي لها وجودها وتاريخيتها ومبادئها الخاصة) خاصيّة المعرفة المتناهية كصلة سلبية فيما بينها؛ وبالمقابل، يبرّر حدودَ المعرفة وضعياً إمكانُ معرفة ماهية الحياة والعمل واللّغة، ولكن في إطار خبرة ضيّقة أبداً. وطوال الوقت الذي بقيت فيه هذه المضامين الوضعية قائمة في حيّز التمثيل، كان بالإمكان نشوء ميتافيزيقا للامتناهي، لا بل كان من المطلوب إنشاؤها: فقد كان من الضروري فعلاً أن تكون هذه المضامين هي الأشكال الظاهرة لتناهي الإنسان، وأن يكون لها، مع ذلك، مكانها وحقيقتها داخل التمثيل؛ كانت فكرة اللاّمتناهي وفكرة ربطه بالتناهي تسمحان بالأمرين معاً. لكن عندما تمّ فصلُ المضامين التجريبيّة عن التمثيل ودَفَنت في باطنها مبدأ وجودها، عندها، أصبحت ميتافيزيقيا اللاّمتناهي أمراً غير ذي نفع؛ ومنذ ذلك الحين لم يتوقفَ التناهي عن ترداد صدى ذاته (من وضعية المضامين إلى حدود المعرفة، ومن وضعية المعرفة المتناهية إلى المعرفة المتناهية للمضامين). عندئذٍ وقع انقلاب في كل حقل الفكر الغربي. ففي المجال الذي قام فيه سالفاً تضايفٌ بين ميتافيزيقا للتمثيل، وتحليل للكائنات الحيّة، لرغبات الإنسان ولكلمات لغته، نشهد الآن نشوء تحليلية للاّتناهي وللوجود البشري، وفي موقع نقيض (إنّما في موقع تناقض تضايفي)، نشوء نزعة مستمرّة لإنشاء ميتافيزيقا للحياة، للعمل وللغة. لكنها نزعات لا تلبث أن تنقض من الداخل، إذ لا يمكن إلاّ قيام ميتافيزيقا على قياس متناهيات الإنسان: ميتافيزيقا حياة تسير باتجاه الإنسان وإن لم تتوقف عنده؛ وميتافيزيقا عمل يحرِّر الإنسان كي يتمكن هذا الإنسان بالمقابل أن يتحرَّر منها؛ ميتافيزيقا لغة يستطيع الإنسان أن يعيد سيطرته عليها في إطار وعيه لثقافته. يترتب على ذلك أن ينقض الفكر الحديث محاولاته الميتافيزيقية، ويبين أن البحث في الحياة والعمل واللغة، بمقدار كونه هو تحليلية للتناهي، يؤذن بنهاية الميتافيزيقا: فتنكر فلسفة الحياة الميتافيزيقا باعتبارها ستاراً للوهم، وتنكرها فلسفة العمل باعتبارها فكراً انسلابياً وأيديولوجيا، وتنكرها فلسفةُ اللّغة باعتبارها حقبة ثقافية عابرة.

لكن نهاية الميتافيزيقا ليست سوى الوجه السلبي لحدث أكثر تعقيداً بكثير، قد طرأ على الفكر الغربي. وهذا الحدث هو ظهور الإنسان. غير أنه مع ذلك لا يجوز الظن أنه برز فجأة في أفقنا، فارضاً واقع جسده الفظ وعمله ولغته على تفكيرنا بشكل عنيف ومحيِّر؛ فليس البؤس الوضعيّ للإنسان هو الذي قضى على الميتافيزيقا. ممّا لا شكَّ فيه، إذا ما توقفنا عند المظاهر، فإن الحداثة تبدأ عندما يشرع الكائن الإنساني في الوجود داخلَ عضويته، وفي جمجمته وهيكل أعضائه وفي كل عروق فيزيولوجيته؛ عندما يبدأ تواجده في قلب العمل الذي يسيطِر عليه نظامه ويفلت منه نتاجه؛ عندما يُسْكِن فكرَه طياتِ لغةٍ أقدم منه، إلى حدّ أنه لا يستطيع السيطرة على المعاني التي يثيرها، مع ذلك، كلامُه الملحاح. ولكن، وبشكل أساسي أكثر، لقد تخطت ثقافتنا عتبةَ ما نعتبره مدخل حداثتنا، عندما انكببنا على التفكير في

التنـاهي بارتجـاع مستمر إلى ذاتـه(*). فـإن صـحَّ، عـلى مستـوى مختلف العلوم، أنَّ تعـريف التناهي ينطلق دوماً من الإنسان الواقعي ومن الأشكال التجريبية التي يمكن تعيينهـا لوجـوده، يبقى، على المستوى الأركيـولوجي الـذي يكشف الأوَّلية التـاريخية والعـامة لكـل معرفـة، أنَّ الإنسـان الحديث ـ ذاك الإنسـان الممكن حصره ضمن وجوده الجسـدي، الناشط والنـاطق ـ غير ممكن إلَّا بصفته صورةً للتناهي. تستطيع الثقـافة الحـديثة أن تفكـر الإنسان، لأنها تفكـر المتناهـي انطلاقاً من ذاته. نفهم في هذه الظروف كيف أمكن للفكـر الكلاسيكي، وكـل ما سبقه، الكلام على الرّوح والجسـد، على الكـائن البشري وعلى مكـانته المحـدودة في الكون، على كل ما يحدّ معرفته وحرّيته، وكيف أنها عجزت جميعها، دائماً، عن التّعرُّف عـلى الإنسان كما تراه المعرفة الحديثة. قد تكون «أنسيّة» (l'humanisme) النهضة و«عقـلانية» الكـلاسيكيين قد أفردتا للإنسيّ مكاناً مميزاً في نظام الكون، لكنهما لم تفكرا الإنسان.

IV ـ التجريبيّ والمتعالي [الترنسندتالي]

يمثّل الإنسان، في سياق تحليليّة التناهي، كائناً غريبـاً في ازدواجيته التجـريبية ـ المتعـالية، حيث إنّنا نتعرّف فيه على ما يجعل كل معرفة ممكنة. لكن، ألم تلعب الـطبيعة الإنسـانية هـذا الدور بالذات في القرن الثامن عشر بالنسبة للتجريبيـين؟ في الواقـع، كانـوا يبحثون آنئـذٍ في خـواص وأشكال التمثيـل التي توصـل إلى المعرفـة بشكل عـام (فكان **كـونديّـاك** مثلاً يحـدّد العمليـات الضروريـة الكـافيـة لتحـوّل التمثيـل إلى معـرفـة كـالتـالي: [تـذكّـرٌ] (Réminiscence)، وعي الذات، تخيّل، ذاكرة)، وطالما لم يعد الآن موقع التحليل في التمثيل بل انتقل إلى الإنسـان في تناهيـه، لزم إذاً الكشف عن شروط المعـرفة انـطلاقاً من المضـامين التجريبية التي يقدّمها ذلـك التّناهي. ولا تهتم حـركة الفكـر الحديث المعـاصر كثيراً بتحـديد مكان هذه المضـامين بـالضبط: فليس المقصود معـرفة كيفيـة التوصـل إليها، أكـان ذلك عن طـريق الاستبطان (l'introspection) أم بـأشكال أخـرى من التحليـل. والسبب في ذلـك أن عتبة حداثتنا لا تقع في اللحظة التي تمّت فيها محاولة دراسة الإنسان بمنهجيات موضوعية، بـل يوم نشأ الازدواج التجريبي ـ المتعالي، الـذي سُمّي **إنسانـاً**. فشهدنـا حينها ولادة نـوعين من التحاليل: تلك التي حصرت همَّها في حيِّز الجسد والتي عكفت على دراسة الشعور وإوالية (le mécanisme) الأحاسيس، والشبكات العصبية المحرِّكة، والمفاصل المشتركـة فيما بـين الأشياء والجسـد، فأصبحت بمثـابة جمـالية متعـالية(**): حيث تبـينّ أن للمعـرفـة شروطـاً تشريحيّـة ـ فيزيولوجية وأنها تتكوّن تدريجاً في الجهاز العصبي، وأنه قد يكون لها مركز خاص مميَّز، وأنه، في كـل حال، لا يمكن فصـل أشكالهـا عن خواص عملهـا؛ تبينّ، بـاختصار، أن للمعـرفـة الإنسانيّة طبيعة تحدِّد أشكالها وتستطيع في الوقت عينه أن تظهر أمامها في مضامينها التجـريبية

(*) أي عندما لا نرجع التناهي إلى غير ذاته، أي لا نفسره بما يخرج عن ذاته كـاللامتنـاهي مثلاً، كـما كان حال التفكير الكلاسيكي. (م).

(**) الاصطلاح هنا يعـود إلى **كانط** الـذي حدد جمـالية التعـالي .L'esthétique tram باعتبـارها هي وسيلة الاتصال بين الحدوس والمفاهيم، هي الجهاز المنشىء للمعقول عامة استناداً لمعطيات الحس. (م).
راجع كتاب كانط: **نقد العقل المحض** الصادرة ترجمته عن «مركز الإنماء القومي»، بيروت.

الخاصة. وقامت أيضاً، من جهة أخرى، تلك التحليلات التي انكبّت على دراسة أوهام الإنسانية المتفاوتة في القدم وفي صعوبة التحرُّر منها، فصارت نوعاً من الديالكتيكية المتعالية؛ فتبيّن عندها أن للمعرفة شروطاً تاريخية واجتماعية واقتصادية، وأنها تتكوّن داخل العلاقات التي تنشأ بين الناس وأنها غير مستقلة عن الصيغ التي تأخذها هذه العلاقات هنا وهنالك؛ باختصار، تبيّن أنَّ للمعرفة البشرية **تاريخاً** بمقدوره أن يكون موضوعاً للمعرفة التجريبية وأن يفرض عليها أشكالها.

وتتميَّز هذه التحليلات بأنها ليست بحاجة إلى بعضها بعضاً، كما يبدو؛ وأكثر من ذلك، بأنها معفية من كل لجوء إلى أية تحليليَّة معينة (أو إلى أيّة نظريّة عن الذات): فهي تدّعي أنها قادرة ألَّا ترتكز إلَّا على ذاتها، نظراً إلى أن المضامين بالذات هي التي تعمل كفكر متعالٍ. لكن، في الواقع، إنَّ البحث عن طبيعةٍ أو عن تاريخٍ للمعرفة، حين يسعى إلى مطابقة البعد الذاتي للنقد على مضامين معرفة تجريبية، يستلزم استخدام نوع من النقد. نقد ليس إعمالاً لفكرٍ بحت، بل نتيجة لسلسلة من التمييزات المتفاوتة في الغموض. أوّلها تمييزات واضحة نسبياً، وإن تكن كيفية: كالتمييز الذي يفرق بين المعرفة البدائية، المنقوصة، غير المتوازنة والتي مازالت في طور النشوء عن تلك التي يمكن وصفها بأنها، إن لم تكن مكتملة، فهي على الأقل قائمة في أشكالها الثابتة والنهائية (يمكن هذا التمييز من دراسة الشروط الطبيعية للمعرفة)؛ ثم التمييز الذي يفرّق بين الخيال والحقيقة، بين الوهم الايديولوجي والنظرية العلمية (ويمكّن هذا التمييز من دراسة الشروط التاريخية للمعرفة)؛ لكن هناك تمييز أكثر غموضاً، وهو الأساسيّ: ألا وهو تمييز الحقيقة ذاتها؛ وبالفعل، يجب أن توجد حقيقة عائدة إلى نظام الموضوع، ـ تلك التي ترتسم شيئاً فشيئاً وتتكوّن وتتوازن وتظهر من خلال الجسد وعناصر الإدراك الحسيّ الأولي، وتلك أيضاً التي تظهر ملامحها مع تبدُّد الأوهام وبروز التاريخ في وضع غير مرتهَن؛ [أو غير انسلابي]. غير أنه أيضاً، لا بد من وجود حقيقة عائدة إلى نظام الخطاب، ـ حقيقة تسمح التفوّه بلغة صادقة عن الطبيعة أو التاريخ. ووضع هذا الخطاب الصادق هو الذي يبقى ملتبساً. فهناك خياران لا ثالث لهما: إمّا أن يجد هذا الخطاب تبريراً ونموذجاً في تلك الحقيقة التجريبية التي يصف نشأتها في الطبيعة وعبر التاريخ، فنكون عندها أمام حقيقة ذات صفة وضعية (حقيقة الموضوع هي التي تفرض حقيقة الخطاب الذي يصف تشكلها)؛ وإمّا أن يستبق الخطاب الصحيح هذه الحقيقة التي يحدّد طبيعتها وتاريخها، فيرسمها ويحوكها من بعيد، فنكون عندئذٍ إزاء خطاب ذي طابع أُخْرَويّ (eschatologique) [غيبي أو طوباوي] (فتشكّل حقيقةُ الخطاب الفلسفي الحقيقة التي هي في طور التشكل). والواقع، فإننا لسنا هنا أمام خيارين، بل بالأحرى أمام تأرجح داخلي في كل تحليل يأخذ التجريبيّ بعين الاعتبار على مستوى المتعالي. ويشهد **كونت وماركس** على أن الأخروية (كحقيقة موضوعية مستقبلية للخطاب حول الإنسان) والوضعية (كحقيقة الخطاب المحدّدة استناداً إلى حقيقة الموضوع) لا يمكن فصلهما بحسب المنظار الأركيولوجي: فكل خطاب يسعى لأن يكون تجريبياً ونقدياً معاً، لا بدَّ وأن يكون وضعياً وأخروياً معاً؛ ويظهر الإنسان فيه كحقيقة مصغّرة وموعود بها في آن. وتسيطر عليه (أي الخطاب) بلا منازع السذاجة القَبْنَقْدِيّة (précritique).

لهذا السبب لم يكن باستطاعة الفكر الحديث أن يتجنّب البحث - وانطلاقاً من هذا الخطاب الساذج بالذات - عن حيِّز خطابٍ لا يكونُ من نظام الاختزال ولا من نظام الوعد: خطاب يكافح للإبقاء على كل من التجريبيّ والمتعالي منفصلين، مع أنه يسمح في الوقت عينه بالتوجه نحو الاثنين معاً؛ خطاب يسمح بتحليل الإنسان كذات، أي كحيِّز لمعارف تجريبية قريبة كل القرب ممّا يجعلها ممكنة، وكشكل بحث حاضر على الفور لهذه المضامين؛ وهو خطاب، باختصار، يلعب إزاء شبه - الجمالية، وشبه - الديالكتيكية دور تحليلية تصهرهما في نظرية للذات وربما تحوّلهما أن تتمفصلا في ذاك الطرف الوسطي الثالث، حيث يمكن أن تتجذّر معاً خبرة الجسد وخبرة الثقافة. وهو دور كان شديد التعقيد والتحديد والضرورة، قد لعبه تحليل الحي في الفكر الحديث. فالحي، في الواقع، هو في آنٍ معاً الحيِّز الذي تطرح فيه المضامين التجريبية على الخبرة، وهو الشكل الأصلي كذلك الذي يجعل هذه المضامين ممكنة في العموم ويدلّ على تجذّرها الأول؛ صحيح، أن هذه الخبرة تصل حيِّز الجسد بزمن الثقافة، وتحديدات الطبيعة بثقل التاريخ، إنما شرط أن يُعطى الجسدُ، والطبيعة من خلاله، ضمن حيِّزيّة ثابتة، وأن تُختبر الثقافة، الحبلى بالتاريخ، في فورية المعاني المترسِّبة. من السهل أن ندرك أنَّ تحليل الحي فرض نفسه، في الفكر الحديث، كرفض جذري للوضعيّة وللأخروية؛ وأنه حاول إعادة طرح البعد المتعالي المنسي؛ وأنه سعى إلى طرد الخطاب الساذج العائد إلى حقيقة مختزلة في التجريبيّ كما سعى إلى تلافي الخطاب النبوئي الذي يَعِدُ، بكل سذاجة، بأن الإنسان سوف يقع يوماً تحت الخبرة(*). ومع ذلك، يبقى تحليل الخبرة خطاباً خليطاً بطبيعته: فهو موجّه إلى طبقة معينة إنّما ملتبسة، وواقعية، بحيث يمكن عند الكلام عليها، اللجوء إلى أسلوب وضعيّ دقيق، لكنّها ليست قريبة بما يكف من وضعية الأشياء لتمكّن من الإفلات من تلك السذاجة ونقضها، والبحث عن مرتكزات لها [أي لتلكُ الطبقة]. وهي تسعى إلى ربط موضوعية معرفة الطبيعة المحتملة بالخبرة الأصلية المرتسمة من خلال الجسد؛ وإلى مفصلة تاريخ حضارة محتمل حسب العمق الدّلاليّ الذي ظهر ويختبىء معاً في الخبرة المعاشة. فاقتصر دورها بذلك إذاً على تلبية المتطلبات، كما لو كان هو المتعالي. وهكذا تظهر أواصر القربى التي تربط، بالرغم من المظاهر، بين أنواع الفكر الوضعي أو الأخروي (وتأتي الماركسية في المرتبة الأولى) وبين الاتجاهات الفكرية المستوحاة في الظاهراتية (la phénomènologie). فالتقارب الحاصل حديثاً فيما بينها ليس من نوع التوفيق المتأخر: فلقد كان الاتجاهان ضروريين - وكان كل منهما ضرورياً أيضاً للآخر -، على مستوى التشكيلات الأركيولوجية، منذ نشأة المسلّمة الإناسية (le postulat anthropologique)، أي منذ ظهور الإنسان ككائن تجريبي - متسامٍ مزدوج.

لا يتمثل إذاً النقض الحقيقي للوضعية والأخروية في العودة إلى الخبرة المعاشة (فهي بالأحرى تثبّتها عندما تجذرها)؛ بل يكون ذلك، إذا كان النقض ممكناً، انطلاقاً من سؤال يبدو بلا ريب شديد الغرابة لتعارضه التام مع كل ما جعل فكرنا ممكناً على الصعيد التاريخي. هذا السؤال هو التالي: هل الإنسان موجود حقاً؟ نعتقد أنه نوع من المفارقة أن نتخيّل، ولو للحظة واحدة، كيف يكون العالم والفكر والحقيقة، لو لم يكن الإنسان موجوداً.

(*) أي أن يتحقق الإنسان الكامل في مستقبل الأزمان (الطوباوية المطلقة). (م).

ذلك أن ظهور الإنسان مؤخراً بهذا الجلاء قد أعمى أعيننا، فبتنا لا نذكر ذاك الزمن السحيق، حيث كان العالم موجوداً، ونظامه، والكائنات البشرية، ولكن لم يكن من وجود للإنسان. من هنا، ندرك كل تلك الطاقة المزعزعة التي كانت لفكر **نيتشه**، والتي حفظته لنا كذلك عندما أعلن بشكل الحدثَ المداهم، **والوعد ـ النذير**، عن أن الإنسان سيندثر ويحل مكانه الإنسان الأسمى (le surhomme)؛ وهذا ما يعني، في فلسفة **للعودة** أن الإنسان قد بادَ منذ أمدٍ بعيد، وما زال يتابع اختفاءه، بينما فكرنا الحديث عن الإنسان واهتمامنا المفرط به وإنسانويتنا ـ تنام بكل صفو وهناء، فوق لاوجوده الراعد.

ونحن الذين نعتقد أننا مرتبطون بتناهٍ لا يمتلكه سوانا، والذي يكشف لنا حقيقة العالم عن طريق معرفته؛ ألا يجدر بنا أن نتذكر أنّنا مقيدون على ظهر نمر؟

٧ ـ الكوجيتو واللامفكَّر

إذا صحّ أن الإنسان هو، في العالم، محل ازدواجية تجريبية ـ متعالية، وأنه يجب أن يكون تلك الصورة المتناقضة حيث تُفضي مضامين المعرفة التجريبية، انطلاقاً من ذاتها، بالشروط التي جعلتها ممكنة، فيكون معنى ذلك أن الإنسان لا يمكن أن يعطي ذاته من خلال الشفافية المباشرة والمطلقة للكوجيتو؛ ولا يمكنه أيضاً أن يتواجد في الموضوعية الجامدة التي يتّصف بها، أساساً، كما لن يقدر على الوصول إلى إدراك الذات. فالإنسان هو نمط من الكينونة، فيه يتأسس هذا البعد المشرع والمنفتح أبداً، وغير القابل للتحديد مرة واحدة بشكل نهائي، ولكنه يتلامح دونما تعيين، ويمضي هذا البعد منطلقاً من جزءٍ ما في ذاته لا يتفكره الإنسان من خلال الكوجيتو، إلى فعل الفكر الذي يخوّله من جديد إدراك ذاك الجزء؛ وعلى العكس يتجه هذا البعد من ذلك الإدراك المحض إلى الكثافة التجريبية، إلى هذا الظهور غير المنظم للمضامين، ونحو الإطلالة على خبرات لا تعي ذاتها، نحو كل هذا الأفق الصامت الذي يبرز من خلال امتداد رملي للامفكّر. وبما أن الإنسان هو هذا الازدواج التجريبي المتعالي، فإنه هو أيضاً محلٌ للجهل، ـ ذاك الجهل الذي يعرِّض فكره على الدوام لأن تتجاوره كينونته الخاصة، ويخوّله في الوقت نفسه أن يستعيد ذاته انطلاقاً مما يَفُوته. لهذا السبب، لا يجد التفكير المتعالي، في صيغته الحديثة، علّة وجوده، كما عند **كانط**، في وجود علم للطبيعة (يقابله نضال الفلاسفة المستمر وشكوكهم)، بل في وجود الغير المدرك الصامت والمستعدّ مع ذلك للنّطق، الذي يحمل، سرّاً في طياته، خطاباً مضمراً، والذي يدفع الإنسان إلى معرفة نفسه. لم يَعُدِ السؤال هو: كيف لخبرة الطبيعة أن تتيح أحكاماً (ضرورية) واجبة الوجود؟ بل السؤال هو: كيف يمكن للإنسان أن يفكّر بما لا يفكر به، أن يستقرَّ بصمت في ما لا يدرك وأن يحرِّك بما يشبه الحركة الجامدة صورة ذاته تلك التي تظهر له على شكل خارجانية (extériorité) عنيدة؟ كيف يمكن للإنسان أن يكون تلك الحياة التي تتجاوز تشعّباتُها ونبضاتُها وقوتُها المضمورة باستمرار خبرته عنها، المعطاة له بشكل فوري؟ كيف له أن يكون ذاك الجهد الذي تفرض متطلباته وقوانينه نفسها عليه كسلطة خارجية؟ كيف له أن يكون هو الموضوع للغةٍ تكوّنت دونه منذ آلاف السنين، لا سلطة له على نظامها، ويرقد معناها رقاداً عميقاً في الكلمات التي يعيد خطابُه البريق إليها للحظات، وهو ملزم سلفاً إيداعه أقواله وفكره، كما لو

كانت لا دور لها سوى تحريك جزءٍ ضئيل من هذه الأرضية ذات الاحتمالات المتعدّدة؟ - يشكِّل كل من هذه الأسئلة الأربعة نقلة نوعية بالنسبة للسؤال الكانطي، إذ بات المقصود هو الكينونة وليس الحقيقة؛ الإنسان لا الطبيعة، الجهل الأوّلي لا إمكانية المعرفة؛ لا خاصية الفلسفة في كونها غير قابلة للتأسيس (أو التبرير) إزاء العلم، بل العودة إلى مجال كل تلك الخبرات غير المبرّرة التي لا يتعرّف فيها الإنسان على ذاته، واستدراكها ضمن وعي فلسفي واضح.

وبعد هذه النقلة في السؤال المتعالي، يستحيل على الفكر المعاصر تجنُّب إحياء الكوجيتو. أَوَلم يكتشف ديكارت، انطلاقاً من الخطأ والوهم والحلم والجنون ومن كل خبرات الفكر غير المبرَّر، استحالة عدم التفكير بها، - بحيث ظهر التفكير بالفكر غير الصّائب، وغير الصحيح، والوهمي والخيالي البحت، كمجال تصبح فيه كما لو كانت كل هذه الخبرات ممكنة، وكما لو كانت بداهةً أولى لا يمكن نقضها؟ لكن الكوجيتو الحديث يبعد عن كوجيتو ديكارت بُعدَ تفكيرنا المتعالي عن التحليل الكانطي. إذا كان همّ ديكارت أن يبرز الفكر كشكل عام لكل تلك الأفكار، المتمثلة بالخطأ والوهم، كي يدرأ خطرها، على أن يتطرق إليها لاحقاً، في آخر مسيرته، ويشرحها، ويقدم حينئذٍ الطريقةَ لتلافيها. وعلى العكس من ذلك، المقصود بالكوجيتو الحديث هو الإبقاء على أكبر مسافة ممكنة تفصل وتربط معاً بين الفكر الحاضر لذاته، وما يتجذّر من الفكر في اللامفكّر. عليه (وهو لهذا السبب عمل دائب ومستمر أكثر مما هو اكتشاف حقيقة بديهية) أن يَعْبر ويضاعف ويحرّك بشكل صريح تمفصل الفكر على ما ليس فكراً فيه وحوله وتحته، وليس مع ذلك غريباً عنه، وذلك وفْقَ خارجانيّة لا يمكن تغييرها أو تجاوزها. ولن يكون الكوجيتو، تحت شكله هذا، ذاك الاكتشاف المفاجىء المنوِّر بأنّ كل فكرة هي مفكَّر بها، بل سيكون تساؤلاً يتجدَّد طرحه دائماً؛ لنعرف كيف أن الفكر يسكن خارجاً ومع ذلك فإنه أقرب ما يكون من ذاته، وكيف يمكن أن يكون قائماً تحت أشكال اللامفكّر. فهو لا يرجع إلى الفكر كل كينونة الأشياء، دون أن يبسط تشعبات كينونة الفكر وصولاً إلى قلب التعاريف الجامدة لما لا يفكّر.

يفسر هذان الاتجاهان الملازمان للكوجيتو الحديث لماذا لا يقود قول «أنا أفكر» إلى بداهة «أنا موجود»؛ فما إن ظهر الـ«أنا أفكر» في كل ذاك العمق، حيث هو شبه حاضر، والذي يحركه على نُمط يقظة ناعسة ملتبس، حتى أضحى مستحيلاً إتباعه بـ «أنا موجود»: وبالفعل، أيمكنني القول إنّي (أكون)، هذا الكلام الذي أنطق به وحيث ينسلّ داخله فكري، حتى يقع فيه على نظام كل إمكانياته الخاصة، بينما هو غير موجود إلاّ في ثقل ترسبات لن يتمكن فكري من استحضارها بكاملها؟ أيمكنني القول إنّي (أكون) هذا العملَ الذي أقوم به بيدي والذي يفلت مني، ليس فقط بعد أن أفرغ منه بل حتى قبل أن أبدأه؟ أيمكنني القول إني هذه الحياة التي أجسّها في داخلي والتي تُغرقني في الزمن السحيق الذي تجرّه وراءها وترفعني لحظة إلى ذروته، وتغرقني في الوقت ذاته في الزمن الداهم الذي ينذر بموتي؟ يمكنني أن أقول إني كل هذا، وإني لست كل هذا على السواء؛ فلا يؤدّي الكوجيتو إلى تأكيد الكينونة، ولكنه حقاً يفتح على سلسلة التساؤلات التي تكون فيها الكينونة موضوعياً لها: ما يجب أن أكون، أنا الذي أفكر، أنا الذي أكون أنا فكري، كي أكون ما لا أفكّر، وكي يكون فكري ما لست

أنا [كائناً فيه]؟ ما هو، في النهاية، هذا الكائن الذي يتلألأ أو بالأحرى يومض ومضاً متقطعاً من خلال انفتاح الكوجيتو، ومع ذلك لا يعرف ليس هذا الكائن معطى من قبل هذا الكوجيتو أو من خلاله تماماً؟ ما هي في النهاية العلاقة والانتماء الصعب ما بين الكينونة والفكر؟ ما هي كينونة الإنسان، كيف يمكن لهذا الكائن، الذي يُستطاع لسهولة وصفه بأن «لديه فكراً» وأنه ربما هو الوحيد الذي يمتلكه، أن يكون على علاقة أساسية لاتمّحي مع اللّامفكّر؟ وهكذا ينشأ نوع من التفكير، بعيد كل البعد عن الديكارتية وعن التحليل الكانطيّ، بحيث يصبح موضوع السؤال لأوّل مرّة هو كينونة الإنسان، وفق ذاك البعد الذي يجعل الفكر يتوجّه إلى اللامفكّر ويتمفصل عليه.

يترتب على ذلك نتيجتان: الأولى سلبية، وذات طابع تاريخي بحت. قد يبدو أن الظاهراتية وصلت بهما معاً فكرة الكوجيتو الديكارتية وموضوعة المتعالي التي استخرجها كانط من نقد هيوم (hume)؛ وأن **هوسرل** (Husserl) بذلك قد أعطى زخماً جديداً لأعمق نزعات **العقل** (ratio) الغربي بأن ثناه على ذاته في فكر يُعتبر تجذيراً للفلسفة البحتة ومرتكزاً على لا مكانية تاريخ خاص بها. والحقيقة هي أن **هوسرل** لم يستطع إقامة هذه الصلة [أي بين الكوجيتو والمتعالي] إلّا لأنّ التحليل المتعالي قد غيّر نقطة ارتكازه (فبدل أن تكون نقطة الارتكاز هذه في إمكانية وجود علم عن الطبيعة، أصبحت هي في إمكانية أن يفكر الإنسانُ ذاتَه)، وبتلك تغيّرت أيضاً وظيفة الكوجيتو (لم تعد وظيفته تلك في إيصالنا إلى وجود يقيني، انطلاقاً من فكر يؤكد ذاته دائماً حيثما يفكّر، بل هي في أن يشرح كيف يمكن للفكر أن يفلت من ذاته وأن يقودنا من ثم إلى تساؤلات متعدّدة متنوعة حول الكينونة). ليست الظاهراتية إذاً عودة إلى النزعة العقلانية الغربية القديمة، بقدر ما هي إثبات دقيق مضبوط للقطيعة الكبرى التي طرأت على الإبستيمية الحديثة بين القرن الثامن عشر والقرن التاسع عشر. ولئن كان لها علاقة بشيء، فباكتشاف الحياة والعمل واللغة؛ بتلك الصورة الجديدة أيضاً التي برزت منذ أقل من قرنين حاملة هذا الاسم القديم: الإنسان؛ وبالتساؤل حول نمط كينونة الإنسان وعلاقته باللامفكر. لهذا السبب ـ بالرغم من الفينومنولوجيا مارست البحث في المجال الخارج عن (نطاق علم النفس مبدئياً، أو بالأحرى عمدت إلى استعادة مشكلة القبلية وموضوعة التعالي بقصد نقد علم النفس، فإنها لم تستطع أن تتحرَّر من علاقة القربى والخفية، والمجاورة الواعدة والمنذرة في آنٍ معاً، مع التحاليل **التجريبية** حول الإنسان؛ لذلك أيضاً، وبالرغم من أنها انطلقت من العودة إلى الكوجيتو اضطرت باستمرار إلى طرح أسئلة، وبالأخصّ **السؤال** الأنطولوجي. هكذا يتحوّل المشروع الظاهراتي أمام أعيننا باستمرار إلى وصف الحي (أي الخبرة المعاشة)، الذي هو وصف تجريبي رغماً عنه، وإلى أنطولوجيا للامفكّر تطرح جانباً أولوية الـ «أنا أفكر».

أمّا النتيجة الثانية فهي إيجابية. وتتعلق بالصلة القائمة بين الإنسان واللامفكّر، أو، على وجه التحديد، بظهورهما المتزامن في الثقافة الغربية. هناك انطباع سائد أنّه بمجرّد أن قام الإنسان كتشكيل وضعي في حيِّز المعرفة، كان لا بدّ وأن يزول امتياز المعرفة الاستبطانيّة القديم، والفكر الذي يفكر ذاته؛ وكان أن تمكن ثمة فكر موضوعي من أن يغطّي الإنسان بأكمله، ـ وإن اكتشف فيه ما لم يكن يصل إليه فكره أو حتى وعيه؛ إواليات غامضة،

تحديدات لا شكل لها، مساحات مظلمة شاسعة أطلق عليها مباشرة أو مواربة اسم اللاوعي. أَوَليس اللاوعي ما يقع حتماً تحت الفكر العلمي الذي يُعمله الإنسان في ذاته، عندما يكف عن تفكّر ذاته من خلال الاستبطان؟ في الواقع، لم يكن اللاوعي، وبنوع عام، كل أشكال اللامفكّر، المكافأة المعطاة لمعرفة وضعية للإنسان. فالإنسان واللامفكّر هما على المستوى الأركيولوجي متعامدان. لم يستطع الإنسان أن يرتسم كشكل في الإبستيمية، دون أن يكتشف الفكر في الوقت عينه، في داخله وخارجه معاً، في هوامشه وفي صميم نسيجه بالذات، جانباً مظلماً وعمقاً يبدو جامداً يغرق فيه، ولامفكّراً يحتويه الفكر بكامله ولكنه مع ذلك يقع في الوقت عينه في شراكه. لا يسكن اللامفكر، تحت أي اسمٍ كان، داخل الإنسان كطبيعة متقوقعة أو كتاريخٍ مترسّب فيه على مرّ الزمن، بل هو، بالنسبة للإنسان، **الآخر** (l'Autre): الآخر الأخوي والتوأم، المولود لا منه ولا فيه، بل هو إلى جانبه، وفي الوقت ذاته، هو في تجدُّد مماثل لذاته في ازدواجية لا تُنقض. إن تلك الفسحة المظلمة التي يحلو اعتبارها منطقة لُجّيَّة من طبيعة الإنسان، أو قلعة محصَّنة من تاريخه، [صارت تفهم أو] ترتبط بطريقة مختلفة تماماً؛ فهي خارجية وضرورية في آنٍ معاً بالنسبة إليه: فهي، جزئياً الظل المحمول من قبل الإنسان، منبثقاً في المعرفة؛ وجزئياً أيضاً وهي البقعة السوداء، التي يمكن التعرف إليه (أي الإنسان) بواسطتها. وعلى أيّة حال، قام اللامفكّر بالنسبة للإنسان مقام اللحن المصاحب له، الصامت وغير المنقطع، منذ القرن التاسع عشر. وبما أنه لم يكن، في نهاية المطاف، سوى نظير (un double) ملحاح، لم يفكّر به يوماً بشكل مستقلّ؛ ولكونه الآخر، والظلّ، فقد أُعطي الشكل المكمِّل والاسم المقلوب؛ فكان في (الفينومنولوجيا) الهيغلية هو الشيء في ذاته (l'An Sich) مقابل الشيء لذاته (für Sich)؛ وكان اللاوعي (l'Unbewusste) بالنسبة **لشوبنهاور**؛ والإنسان المرتهَن [الانسلابي] (aliéné) **لماركس**؛ والضمنيّ وغيرَ الحاضر، والراسب، وغيرَ الفعلي (non-effectué) في تحليلات **هوسرل**: وفي كل الحالات، فإن تلك البطانة التي لا تنضب والتي تلعب إزاء المعرفة التأمُّليّة دوراً كما لو كانت إسقاطاً مشوشاً لما يكون عليه الإنسان في حقيقته، هو أيضاً بمثابة أرضية مسبقة يترتّب على الإنسان، انطلاقاً منها، أن يستجمع ويستعيد ذاته وصولاً إلى حقيقته. ذاك أن هذا النظير، وإن قرُب، يبقى بعيداً، ويتمثّل دورُ الفكر ومبادرته الخاصة بتقريبه [أي الظل أو النظير] منه إلى أدنى ما يمكن؛ فيهيمن على مجرى كل الفكر الحديث قانون التفكير باللامفكّر، - أي تصوُّر مضامين الشيء في ذاته في صيغة الشيء لذاته، فك ارتهان (انسلاب) الإنسان عن طريق إعادة توافقه مع جوهره الخاص، جلاء الأفق الذي يُعطي للخبرات خلفيتها البديهية الفورية المجرّدة، رفع حجاب اللاوعي، والاستغراق في صمته أو الإنصات إلى همساته المبهمة.

في التجربة المعاصرة، فإن إمكانية إقامة الإنسان في إطار معرفة، ومجرّد ظهور هذه الصورة الجديدة في مضمار الإبستيمية، يتضمنان قيام آمر على الفكر من داخله؛ لا همّ إن تُرجم هذا الأمر تحت أشكال أخلاق أو سياسة أو إنسانوية أو واجب الذود عن مصير الغرب أو، بكل بساطة، أو تحت صيغة كوننا ننجز، على صعيد التاريخ، مهمة موظف؛ الجوهري في كلِ ذلك أن يكون الفكرُ لذاته، وفي أعماق عمله في آنٍ معاً معرفة وتغييراً لما يعرف، تفكيراً وتحويلاً لما يفكّر به. فهو يحرِّك في الحال ما يلمس؛ إنه لا يستطيع اكتشاف اللامفكّر، أو

أقلّه، الاتّجاه نحوه، دون أن تقترب من ذاته فوراً - أو ربما أيضاً دون أن يبعده [أي دون أن يبعد الفكرُ اللامفكّر]، دون أن تصنّف، في كل حال، كينونة الإنسان، باعتبار أنها تمتدّ على طول تلك المسافة [بينهما]. إنّ في ذلك شيئاً بما يرتبط ارتباطاً وثيقاً بحداثتنا: لم يعرف الغرب في الحقيقة، خارج الأخلاقيات الدينية، سوى شكلين من الخلقيات(*): كانت القديمة (المتمثلة بالأبيقورية (épicurisme) أو الرواقية) تتمفصل على نظام العالم، وهي في اكتشافها لقوانينه إنما تتمكن أن تستخلص منها مبادىء الحكمة أو تمثيلاً للمدينة: حتى فكر القرن الثامن عشر السياسي ما زال يندرج في هذا القالب العام؛ أمّا الأخلاق الحديثة، بالمقابل، فلا تفرض أية أخلاقيّات، كونها تقيم كل أمرٍ داخل الفكر، وداخل سعيه لإدراك اللاّمفكر[2]؛ التفكير، الوعي، جلاء الغموض، إعطاء الكلام لما هو صامت، بروز ذاك الجزء المظلم الذي يعيد جذب الإنسان ذاتَه إلى ساحة الضوء، هذه الأمور جميعها هي التي تمثّل وحدها مضامين شكل الأخلاقيات. في الواقع، لم يستطع الفكر الحديث يوماً أن يقترح أخلاقيات: وليس السبب في ذلك أنها بحث نظري بحت؛ بل العكس هو الصحيح، إذ إنها منذ البداية، وفي قرارتها، هي نمط سلوك معيّن. لندعهم يتكلمون، أولئك الذين يحثّون الفكر على الخروج من معقله وإعلان خياراته؛ لندع الحرية لأولئك الذين يسعون، دون إغداق الوعود وفي غياب الفضيلة، إقامة أخلاقيات. أمّا بالنسبة للفكر الحديث، فليس من أخلاقيات ممكنة؛ لأنه منذ القرن التاسع عشر، قد «خرج» الفكر من ذاته في كينونته الخاصة، ولم يعد بعدُ نظرية؛ فما أن يفكّر [هذا الفكر الحديث] حتى يجرح أو يوفق، يقرّب أو يُبعد، يفصل، يحلّ، يعقد أو يفكّ؛ لا يمكنه إلاّ أن يحرِّر ويَستعبد. فالفكر، حتى قبل أن يفرض أو يرسم مستقبلاً، قبل أن يعلن عمّا يجب القيام به، وحتى أيضاً قبل أن ينصح أو ينذر فقط، ما هو منذ وجوده، وفي شكله المبكر، وفي ذاته، سوى فعل، - وفعل خطير. هذا ما عرفه ساد ونيتشه وأرتو وباتاي، وإن تجاهله غيرهم؛ بيد أنه من المؤكد أيضاً أنّ هيغل وماركس وفرويد كانوا على علم بذلك. هل يمكن القول إن أولئك الذين، في غبائهم المدقع، يؤكّدون أنّ لا فلسفة دون خيار سياسي، وأن كل فكر هو «تقدّميّ» أو «رجعيّ»، يجهلون تلك الحقيقة؟ يتمثل غباء هؤلاء في أنهم يعتقدون أنّ كل فكر «يعبر» عن إيديولوجيا طبقة إجتماعية؛ وتكمن حكمتهم اللاإرادية في أنّهم يشيرون إلى الفكر في نمط كينونته الحديث. يمكن الإقرار، سطحياً، أن معرفة الإنسان، بخلاف علوم الطبيعة، ترتبط دائماً، حتى في أشكالها جد المتردِّدة، بخلقيات أو سُياسيات؛ أمّا في العمق، فيتقدّم الفكر الحديث إلى حيث يترتّب على ما هو الغير، بالنسبة للإنسان، أن يصبح ذات نفسه كما هو الإنسان.

(*) نترجم هنا بالأخلاق أو الأخلاقيات لفظة (morale) وبالخلق أو الخلقيات كَلمة éthique للتفرقة بين معنى الأولى كسلوك عملي مقيد بتحديدات إجتماعية، ومعنى الثانية الأقرب إلى سلوك القيم. (م).

VI ـ تقهقر الأصل وعودته

إن آخر ما يميِّز على السواء نمط كينونة الإنسان والتفكير المصوب إليه، هو العلاقة بالأصل. فهي علاقة مختلفة جداً عن تلك العلاقة التي حاول الفكر الكلاسيكي إقامتها في أسفار تكوينه المثالية. تعني العودة إلى الأصل، في القرن الثامن عشر، الاقترابَ قدر الإمكان من الازدواج (redoublement) البحث للتمثيل: فكانوا يفكّرون في الاقتصاد وانطلاقاً من المقايضة، إذ بها يتساوى تمثيلاً كل من الشريكين حول سلعته وسلعة الآخر؛ وبما أن هذه السلع كانت تشبع رغبتين متماثلتين تقريباً، اعتبرت «متساوية». وكانوا يفكرون في نظام الطبيعة، قبل حصول أية كارثة، باعتباره جدولاً تتعاقب فيه الكائنات في نظام مرصوص ودون تقطع، بحيث يسود شبه تماثل بين مطلق لحظتين من هذه السلسلة وتقودنا من أقصى طرف إلى أقصى طرف صفحة «الشبه» الصقيلة. وكانوا يفكرون في أصل اللّغة بمثابة الشفافية بين تمثيل شيء وتمثيلِ الصرخة أو الصوت أو الحركات الإيمائية (وهي لغة العمل) التي كانت ترافقه. وبحثوا أخيراً عن أصلِ المعرفة في تلك السلسلة الخالصة من التمثيلات، ـ سلسلة لها من الكمال ومن الانتظام الخطّي (linéaire) مما جعل الثانية تحل مكان الأولى دون أن يتنبّه لذلك أحد، لأنها لم تكن متزامنة معها، ولأنه استحال تمييز اختلاف بينهما، ولأن أحداً لا يستطيع التحسُّس بالتالية إلّا «شبيهة» بالأولى؛ ولما كانت إحدى الأحاسيس تظهر وكأنها أكثر «شبهاً» بإحدى سابقاتها، وعندما يظهر فقط ثمة إحساس هو أكثر شبهاً لسابقه من كل الآخرين، فإن الذكرى يمكنها أن تلعب، وللمخيلة أن تمثل من جديد تمثيلاً معيناً ويمكن للمعرفة أن ترتكز إلى هذا الازدواج. وليس مهمّاً إن اعتُبرت هذه الولادة وهماً أو حقيقة، أم قُوِّمت كفَرَضية تفسيرية أو كحدث تاريخي: في الحقيقة، لا وجود لهذه التمييزات إلّا بالنسبة لنا نحن؛ أمّا بالنسبة لفكرٍ يحصر التطوّر التعاقبي داخل جدول، لا ترتسم عليه سوى مسيرة، فإنما تتواجد نقطة الانطلاق خارج الزمن الحقيقي وداخله في آنٍ معاً: إنها تلك الثنية الأولية التي تخوِّل كل الأحداث التاريخية أن تجري بدءاً منها.

أمّا في الفكر الحديث، فلا يمكن تصور الأصل بهذا الشكل: رأينا في السابق كيف أن العمل والحياة واللّغة اكتسبت جميعها تاريخيتها الخاصة وانغمست بها: فلم يكن قط باستطاعتها أن تعلن حقاً عن أصلها، بالرغم من أن تاريخها يشير، من الداخل، إليه. لم يعد الأصل هو الذي يتيح التاريخية؛ بل التاريخية هي التي توحي بضرورة وجود أصل يكون داخلياً وغريباً في آنٍ معاً بالنسبة إليها: مثل قمة مخروط فرضيّة تتجمّع فيها كل الفروقات وكل التشعّبات، والتقطّعات، بحيث تغدو نقطة تكثيفية لا يمكنها أن تنشىء إلّا نقطة هوية، وصورة غير محسوسة عن ذات الواحد (le Même)، محتفظة، مع ذلك بقدرة التفجّر على ذاتها، وتصبح مختلفة.

لقد تكوّن الإنسان في مستهل القرن التاسع عشر متضايفاً مع هذه التاريخيات، مع كل هذه الأشياء الملتفة حول ذاتها، والتي تشير من خلال انتشارها، وبطرقها الخاصة، إلى وحدة أصلها المتعذر بلوغه. مع ذلك، لا تقوم علاقة الإنسان مع أصله على النمط عينه. إذ لا يكتشف الإنسان ذاته إلّا مرتبطاً سلفاً بتاريخية قائمة أصلاً: فهو ليس في أي وقت من الأوقات معاصراً لهذا الأصل الذي يرتسم من خلال زمن الأشياء ويتوارى؛ فعندما يحاول أن

يجدّد نفسه ككائن حيّ، لا يكتشف بدايته الخاصة إلّا على خلفية من الحياة نشأت هي ذاتها قبله بكثير؛ وعندما يحاول استجماع ذاته ككائن يعمل، لا يكشف عن الأشياء الأكثر بدائية فيه إلاّ في زمان ومكان بشريين منظّمين سابقاً ويمسك المجتمع بزمامهما؛ من قبل كذلك؛ وعندما يحاول تحديد جوهره كذات ناطقة، قبل نشوء أية لغة فعلياً، لا يجد قطّ سوى إمكانية اللغة معروضة سلفاً، وليس الثغثغة أو الكلمة الأولى التي انطلقت منها إمكانية وجود كل الألسنة، حتى اللّغة ذاتها. لا يستطيع الإنسان أن يتمثّل ما يشكّل أصلاً بالنسبة له إلاّ على خلفية من أمور بدأت قبله. فالأصل ليس قط بالنسبة له البداية، ـ أو ما يمكن تمثيله، كأول صباح في التاريخ تجمعت بدءاً منه كل المكتسبات اللاحقة. فالأصل هو بالأحرى طريقة تمفصل الإنسان، أيّاً كان، على مسيرة العمل والحياة واللّغة المنطلقة قبله؛ يجب البحث عن الأصل في تلك الثنية حيث يصنع الإنسان بكل سذاجة عالماً مصنّعاً منذ آلاف السنين، ويعيش في نضارة حياته الوحيدة، الحديثة العابرة حياة ترجع إلى التشكيلات العضوية الأولى، ويركّب في عبارات لم تكن مقولة من قبل أبداً (حتى ولو ردّدتها أجيال متعدّدة)، كلماتٍ أقدم من أية ذاكرة. بهذا المعنى، إن مستوى الأصلي بالنسبة للإنسان هو بلا ريب أقرب الأشياء إليه: ذاك الأديم الذي يجتازه الإنسان ببراءة، دائماً لأوّل مرّة، فتكتشف فوقه عيناه في بداية تفتحهما صوراً فنية كنظرة لها. وهي صور ليس لها عمر مثله تماماً، إنّما لسبب معاكس: ليس لأنها لا تهرم أبداً بل لأنها تندرج في زمن له قياسات ومرتكزات مختلفة عن تلك التي للإنسان. لكن صفحة الأصلي هذه الدقيقة، والتي ترافق كل حياتنا ولا تفارقها أبداً (ولا حتى، على الأخص، لحظة الموت. حيث تبدو على العكس في حقيقتها العارية) ليست لحظة ولادة فورية؛ إنها مسكونة بكل تلك الوساطات المتشعّبة التي كوّنها ورسّبها العمل والحياة واللّغة خلال تاريخها الخاص؛ يترتب على ذلك أن الإنسان بمجرد هذا الاتصال البسيط، منذ أول شيء يأخذه بين يديه، منذ ظهور أبسط الحاجات وانطلاقة أبهت الكلمات، ينعش الإنسان، من دون علمه، كل أوسطاء زمن يسيطر عليه إلى ما لانهاية. دون أن يعلم [أي الإنسان]، إنما يجب أن يُعرَف ذلك بطريقة أو بأخرى، إذ هكذا، يقيم الناس الاتصال فيما بينهم، وإذا بهم في داخل شبكة الفهم المحبوكة سلفاً. ومع ذلك، فهذه المعرفة محدودة، منحرفة وجزئية لكونها محاطة من كل صوب بمنطقة ظلامية شاسعة، حيث يخفي العمل والحياة واللّغة حقيقتها (وأصلها الخاص) عن أولئك الذين يتكلمون ويحيون ويعملون.

يختلف إذاً الأصلي، الذي لم يكف الفكر الحديث عن وصفه منذ كتاب (**فينومنولوجيا الفكر**) لـ /**هيغل**/ عن تلك الولادة المثالية التي حاول العصر الكلاسيكي إعادة إنشاء عصرها الذهبي؛ لكنه يختلف أيضاً (رغم كونه مرتبطاً به أساساً) عن ذلك الأصل الذي يرتسم من خلال تاريخية الكائنات، حسب نظرة استرجاعية. فبدلاً من أن يقود الأصلي في الإنسان، أو حتى أن يدلّ على قمة هوية، حقيقية أو فرضية، بدلاً من أن يشير إلى لحظة **ذات الواحد**، حيث لم يحصل بعْدُ تشتت **الآخر**، فإن هذا الأصلي في الإنسان هو ما يمفصله منذ البدء على ما هو غير ذاته. هو ما يُدخِل في خبرته مضامين وأشكالاً، هي أقدم منه، ولا يسيطر عليها؛ هو ما يربِطه بتسلسلات زمنية متعدّدة، متشابكة ومتمايزة، [لا يرجع بعضها إلى البعض الآخر] فيشتته في الزمان والمكان ويبعثره ملءَ زمن الأشياء. والمفارقة أن الأصليّ

في الإنسان لا يدل على تاريخ مولده ولا على أقدم نواةٍ لخبرته: بل يربطه إلى ما ليس له ذات الزمن مثله؛ ويحرِّر فيه كل ما ليس معاصراً له؛ ويشير باستمرار وبطرق كثيرة متجدِّدة إلى أن الأشياء بدأت قبله بوقتٍ طويل، وأنه للسبب عينه، ليس بوسع أحد أن يحدِّد له أصلاً، هو الذي تشكل هذه الأشياءُ جميعها خبرتَه وتحدّها. من هنا فلتلك الاستحالة وجهان: تعني هذه الاستحالة أولاً أن أصل الأشياء يتقهقر باستمرار، كونه يرجع إلى زمن لا وجود للإنسان فيه؛ ولكنها تعني أيضاً أن الإنسان، على عكس تلك الأشياء التي يبرز وجودها الوامض في غياهب الزمن، هو الكائن الذي لا أصل له، الذي «لا وطن له ولا تأريخ» والذي «يتعذّر» الوصول إلى ولادته لأنّها لم تحصل أبداً. إن ما يظهر في فورية الأصلي، هو أن الإنسان منفصل عن الأصل الذي يجعل منه، لو اختلف الأمر، معاصراً لوجوده: فبين الأشياء التي تولد في الزمن وتموت فيه دون شك، يبقى الإنسان، المفصول عن أصله، سابق الحضور. لدرجة أن الأشياء (حتى تلك التي تأتي قبله) تجد فيه بدايتها: فهو ليس ندبة وُسمت في لحظة من الزمن، بل هو النافذة التي يستطيع الزمن بشكل عام أن يعيد تكوين نفسه من خلالها وينصرم، وتستطيع الأشياء فيها أن تحقق ظهورها في لحظتها الخاصة. ولئن كانت الأشياء على المستوى التجريبي هي سابقة بالنسبة للإنسان دائماً، فيتعذّر عليه الإمساك بها لحظة ولادتها، يبقى الإنسان، أساسياً، بعيداً من سبق الأشياء هذا، ممّا يسمح لها بإرخاء ثقل أسبقيّتها الصّلبة على فوريّة الخبرة الأصليّة.

عندئذٍ تغدو للمفكر مهمة، وهي أن ينقض أصل الأشياء؛ لكن أن ينقضه ليؤسسه بإيجاد النمط الذي تُبنى عليه إمكانية وجود الزمان، ـ ذاك الأصل الذي لا أصل له ولا بداية، والذي انطلاقاً منه يمكن لكل شيء أن يحوز على مولده. ويترتب على مثل هذه المهمة أن يُطرح للمناقشة كلُّ ما يخص الزمان، وكل ما تكوَّن فيه، وسكن في مادته الحركيّة، حتى يظهر الشرخ الذي لا تعاقب زمني له، ولا تاريخ، والذي يصدر منه الزمان. فيتوقف هذا الأخير [أي الزمان] حينها في ذلك الفكر الذي لا يفلت منه رغم كل شيء، لأنه لا يكون أبداً معاصراً للأصل؛ غير أنه من المحتمل أن يتمكن هذا التوقف من قلب العلاقة المتبادلة بين الأصل والفكر؛ فيدور حول ذاته ويصبح الأصل هو ما يتبقى على الفكر أن يفكره، وهكذا دواليك، فيظلّ الأصل بالنسبة للفكر بمثابة الوعد الموشك على التحقق، لكن دون أن يتحقق أبداً. فيغدو الأصل حينها ما هو على طريق العودة، التكرارَ الذي يتّجه الفكر صوبه، عودةَ ما هو على الذوام باديء سلفاً، تقريبَ نورٍ مضيء منذ الأزل. هكذا، وللمرّة الثالثة، يتلامح الأصل من خلال الزمن؛ لكنه، هذه المرة هو، التقهقر في المستقبل، الأمرُ الذي يتلقّاه الفكر ويعطيه لنفسه بأن يتقدم بخطىً متّئدة نحو ما يجعله ممكناً، وأن يترصّد فوق خط أفقه المتباعد أبداً، الضوءَ الذي انبعث منه الفكر، والذي ما زال ينبعث بوفرة.

في اللحظة ذاتها التي أصبح باستطاعة الفكر أن ينقض أسفار التكوين باعتبارها أوهاماً، التي ورد وصفها في القرن الثامن عشر، طرح الفكر الحديث بدلاً عن ذلك، إشكالية الأصل بصورة كثيرة التشعّب والتشابك؛ فكانت هذه الإشكالية أساساً لخبرتنا حول الزمان، ومنها انطلقت، منذ القرن التاسع عشر، كل المحاولات لاسترجاع ما يمكن أن يمثله، على المستوى الإنساني، البدءُ والبدء من جديد، بُعْدُ وحضورُ نقطة البداية، العودةُ والنهاية. فقد أقام فعلاً

الفكر الحديث مع الأصل علاقة معكوسة بالنسبة للإنسان وللأشياء: كان قد أتاح بذلك ـ وكان من قبل محبطاً ولكنه ظل محتفظاً إزاءها(*) بطاقته الرفضية كلها ـ مساعي الوضعيّين لزجّ تعاقبية الإنسان ضمن تعاقبية الأشياء، رغبةً في ترميم وحدة الزمان، فلا يعدو أصل الإنسان بعد ذلك سوى تاريخ أو ثنية في سلسلة الكائنات المتتابعة ـ (لوضع هذا الأصل، ومعه ظهور الثقافة وفجر الحضارات، في حركة التطور البيولوجي)؛ وأتاح الفكر الحديث في الوقت عينه السعي المعاكس والمتمِّم، وذلك من أجل ضبط خبرة الإنسان، وفق تعاقبيته، حول الأشياء والمعلومات التي اكتسبها عنها والعلوم التي أنشأها استناداً إلى كل ذلك (بحيث يسمح زمنُ الإنسان الفرديُّ أو الثقافي، لو صحّ أنَّ كل بدايات الإنسان تحصل في زمن الأشياء، بتحديد اللحظة التي تقف فيها الأشياء لأول مرة أمام وجه حقيقتها تحديداً تكوينياً، سيكولوجياً كان أم تاريخياً)؛ وفي كل من هذين الانتظامين يبقى أصل الإنسان وأصل الأشياء متعلقين ببعضهما؛ لكن مجرّد وجود انتظامين ممكنين وغير قابلين للتوافق فيما بينهما، فإن هذا الوجود بنبيء عن عدم مطابقة أساسية تميِّز الفكر الحديث حول الأصل.

زد على ذلك، أن هذا الفكر يكشف، بكثير من التحفظ والتردّد، عن طبقة ما من الأصلي لا حضور لأي أصل فيها بالواقع، إنَّما يدلُّ فيها زمن الإنسان الذي لا بداية له على زمن الأشياء الذي لا ذاكرة له؛ يواجهنا هنا إغراءان: إمَّا أن نتنفسَنْ كل معرفة مهما كانت [أي نرجعها سيكلوجياً] (psychologique) ونجعل من السيكولوجيات نوعاً من علم عام لكل العلوم؛ أو، عكس ذلك، أن نَصِف تلك الطبقة الأصليّة بأسلوب بعيد عن أيّة وضعية، بحيث يمكن بذلك زعزعة وضعيَّة أي علم من العلوم، والاستعانة لنقضها بالطابع الأساسي والذي لا يمكن تجاوزه الذي تتميَّز به تلك الخبرة(**). لكن ما إن يحدد الفكر الحديث مهمته في استعادة حيِّز الأصليّ، حتى يكتشف فيه تراجع الأصل(***)؛ ويحاول، مفارقةً، أن يتقدّم صوب الجهة التي يتم هذا التراجع نحوها متعمقاً باستمرار؛ ويحاول أن يجعله يظهر من الناحية الثانية للخبرة كشيءٍ يسندها بهروبه بالذات، كشيء هو أقرب ما يكون من إمكانيتها المرئيّة، كما لو كان فيها محايثاً لها؛ وإذا ظهر تراجع الأصل بهذه الطريقة في أوج وضوحه، ألا يتحرَّر بذلك الأصل عينه ويرتقي إلى ذاته على سلم سلالاته القديمة؟ لذلك نرى أن الفكر الحديث مرصود بمجمله للاهتمام الكبير بالعودة، [أي بالرجوع نحو الأصل] مدفوعاً بهمّ البدء عن جديد، ذلك القلق الغريب المراوح مكانه والذي يضطرّه إلى تكرار التكرار. وهكذا، من **هيغل**، إلى **ماركس**، إلى **اشبنغلر** عمّ فكر ينثني على ذاته بالحركة التي يكتمل بها ـ فإذا به كلية منضمة على ذاتها، استعادة للذات عنيفة تبلغ أقصى حدود التعرية، وأفول شمسي ـ فينحني الفكر على ذاته، منيراً امتلاءه مكمّلاً دائرته، ليجد نفسه في كل الوجوه الغريبة التي التقاها خلال رحلته المغامرة، راضياً في النهاية أن يتلاشى في ذات الخصم الذي

(*) الضمير في: (إزاءها) إنما يعود بصورة استباقية لما سيأتي بعد المعترضة هذه، أي إلى: مساعي الوضعيين. والتركيب الاستباقي هذا للضمائر من أسلوبية فوكو الخاصة والمميزة. (م).

(**) إشارة هنا إلى التفسير الغيبي الذي يجعل أصل الأشياء مفارقاً لها. وبالطبع ينقض هذا التفسير كل الاتجاه الوضعي العلمي من أساسه، الذي يميِّز الفكر الحداثوي. (م).

(***) إشارة إلى أن البحث عن الأصل يؤدي بالفكر دائماً إلى التقهقر دونه إلى أصل أبعد وهكذا. (م).

انبجس منه؛ وبمقابل تلك العودة الكاملة، وإن لم تكن دائماً سعيدة، يبرز اختبار **هولدرلين** (Hölderlin)، **نيتشه وهايدغر**، حيث لا تُعطى العودة إلّا في تراجع الأصل الأقصى ـ هناك، حيث أشاح الآلهة بوجههم، وامتدّت الصحراء وأقام الفنُّ (τεχγη) سلطان إرادته؛ بحيث لا نواجه هنا اكتمالاً ولا انحناء، بل بالأحرى ذاك الشرخ المستمرُّ الذي يُبرز الأصلَ كلّما أمعن الأصلُ في التقهقر؛ فيكون [الحد] الأقصى في تلك الحالة هو الأقرب. ولكن، إن لوّحت طبقة الأصليّ هذه، التي اكتشفها الفكر الحديث لحظة اخترع الإنسان، بقرب الاستحقاق والاكتمال التام، أم أعادت فراغ الأصل ـ الفراغ الذي يتركه تقهقره أو الذي يعمّقه اقترابه ـ فإنّ ما تمليه هذه الطبقة على الفكر، على كل حال، هو شيء قريب من «**ذات الواحد**» (le Même)(*): إنَّ الفكر الحديث، ومن خلال مجال الأصليّ الذي يمفصلُ الخبرة الإنسانية على زمن الطبيعة والحياة، على التاريخ، وعلى ماضي الثقافات المترسِّب، يسعى جهده ليجد من جديد الإنسان في هويته ـ في ذلك الاكتمال أو ذلك العدم الذي يمثله ـ، والتاريخ والزمان في ذاك التكرار الذي يجعلانه مستحيلاً إنّما يُرغمان على تمثّله، والكائن في كينونته.

ويكتشف الفكر بذلك، من خلال سعيه اللامتناهي لأن يفكِّر الأصلَ أنه أقرب وأبعد ما يكون عن ذاته، أن الإنسان ليس معاصراً لما يجعله كائناً [أي لسبب وجوده]، ـ أو لمصدر كينونته؛ بل هو عالق داخل قدرة تشتّته وتجذبه بعيداً عن أصله إنّما تعده به في محايثة تظل صافية عنه دائماً؛ والحال أن هذه القدرة ليست غريبة عنه؛ فهي لا تتمركز خارجه، في صفاء الأصول الأبديّة المتجدِّدة باستمرار، إذ يكون الأصل عندئذٍ معلوماً فعلاً؛ إن هذه القدرة هي قدرة كينونته الخاصة. لكن الزمن ـ ذاك الزمن الذي هو إياه ـ يبعده عن الصباح الذي انبزغ منه تماماً كما يبعده عن الصباح الموعود به. فيظهر إلى أي حد يكون هذا الزمن الأساسي ـ هذا الزمن الذي انطلاقاً منه يمكن للزمن أن يعطى للتجربة ـ مختلفاً عن ذاك الزمن الذي كان له دوره في فلسفة التمثيل: كان الزمن آنذاك يبعثر التمثيل، إذ يفرض عليه شكل تعاقب خطِّيّ؛ وكان دور التمثيل أن يستعيد ذاته ضمن إطار التخيّل، وأن ينسخ ذاته نسخاً، ويسيطر على الزمن؛ كانت الصورة تسمح باسترجاع الزمن برمّته، باستدراك ما سُلِّم للتعاقب وبإنشاء معرفة لها من الصحّة ما للمعرفة الأبديّة. أمّا في الخبرة الحديثة، على العكس، فتقهقر الأصل أساسيٌّ أكثر من أيّة خبرة إذ فيه تتلألأ الخبرة وتظهر وضعيتها؛ ولذلك باعتبار أن الإنسان ليس معاصرًا لكينونته، فإن الأشياء تعطي ذاتها من خلال زمن خاص بها. ونلتقي مجدَّداً هنا مع موضوعة التناهي التي انطلقنا منها. لكن هذا التناهي الذي أعلن في البدء من خلال هيمنة الأشياء وعلى الإنسان ـ من جهة خضوعه للحياة، والتاريخ، واللّغة ـ يظهر الآن على مستوى أساسيّ أعمق: فهو العلاقة التي لا تُتجاوَز لكينونة الإنسان بالزمن.

هكذا، فإن الفكر الحديث عندما أعاد اكتشاف التناهي ضمن إطار التساؤل حول الأصل، إنما يغلق الفكر المربَّع الكبير الذي كان قد باشر برسم أضلعه عندما انقلبت الإبستيمية الغربية برمّتها عند أواخر القرن الثامن عشر: فإنّ علاقة الوضعيات بالتناهي، نسخ التجريبيّ في المتعالي [الترنسندنتالي]، العلاقة المستمرة بين الكوجيتو واللامفكّر، تراجع

(*) أي أن ما كشفه كل من هولدرلن ونيتشه وهيدغر عبر كل هذه التراجعات نحو الأصل، هو فكرة «ذات الواحد». (م).

الأصل وعودته، تحدِّد لنا هذه كلها نمط كينونية الإنسان. فعلى تحليل نمط الكينونة هذا، لا على تحليل التمثيل كما حصل سابقاً، يجري البحث حثيثاً منذ القرن التاسع عشر لتبرير إمكانية المعرفة فلسفيّاً.

VII ـ الخطاب وكينونة الإنسان

نلاحظ أن لهذه الأقسام النظرية الأربعة (تحليلات التناهي، والتكرار التجريبي ـ المتعالي [الترنسندنتالي]، واللامفكّر والأصل) تتعاطى ثمّة علاقة معينة مع المجالات الأربعة الرديفة التي كانت تؤلف مجتمعة، في العصر الكلاسيكي، النظرية العامة للّغة[3]. وهي للوهلة الأولى علاقة تماثل وتناظر. نذكر أن نظرية **الفعل** بيّنت كيف أتيح للّغة أن تفيض خارج حدود ذاتها لتؤكد الكينونة، ـ وذلك بحركة تضمن للغة عودة كينونتها ذاتها، إذ لم تكن قادرة على النشوء وتشريع فسحاتها إلّا حيث يتواجد مسبقاً، ولو بشكل خفيّ، فعلُ «الكينونة»؛ وبطريقة مماثلة، يبينِّ تحليل **التّناهي** كيف تحدِّد كينونة الإنسان وضعيّاتٌ خارجية تربطها بكثافة الأشياء، وبالمقابل كيف أنّ الكينونة المحدودة بالذات هي التي تعطي كلّ تحديد إمكانية الظهور في حقيقته الوضعية. بينما أظهرت نظرية **التمفصل** كيف يمكن لعملية تقطيع الكلمات، والأشياء التي تمثلها الكلمات، أن تتمّ دفعة واحدة، فإنّ تحليل التكرار التجريبيّ ـ المتعالي يبينّ كيفيّة تطابق معطيات الخبرة مع ما يجعل الخبرة ممكنة، وذلك في تأرجح غير محدّد. أمّا البحث عن **التسميات** الأولى في اللّغة، فقد فجّر في قلب الكلمات الصامت والمقاطع، وحتى في قلب الأصواتُ ذاتها تمثيلاً كامناً هو بمثابة روحها المنسيّة (وكان من الواجب دفعه من جديد إلى النور، إلى الكلام وإلى الغناء ليكتسب الفكر دقة أوفى والشعر سحراً أروع)؛ كذلك الأمر بالنسبة للفكر الحديث أنّ هناك كوجيتو كامن، بطريقة مماثلة، في كثافة **اللامفكّر** وأن هذا الفكر الراقد في ما ليس فكراً يجب إيقاظه من جديد. وتفعيله في سلطان الـ «أنا أفكّر». وهناك أخيراً في التفكير الكلاسيكي حول اللّغة نظرية **الاشتقاق**؛ فقد أظهرت كيف أن اللّغة، منذ بداية تاريخها وربّما منذ لحظة نشوئها، وفي نقطة انطلاقها بالكلام، إنزلقت في حقلها الذاتي وراحت تدور حول نفسها، مبتعدة عن التمثيل الأوّلي، وأنها لم تطرح كلماتها، حتى أقدمها، إلّا وهي منشورة على امتداد صور البلاغة؛ ويتعلق بهذا التحليل السعي لتفكّر أصلٍ مُغيَّب سلفاً، وللتقدم بحسب هذا الاتجاه الذي فيه لا تحوز كينونة الإنسان على ذاتها إلّا عبر بُعْدٍ ومسافة يكوّنانها.

لكن لا نُخدعنّ بلعبة التطابقات هذه. فلا يجوز التخيُّل أن التحليل الكلاسيكي للخطاب تواصل دون تغيير على مدى العصور، مكتفياً فقط بالتطرق إلى مواضيع جديدة؛ وأنه ثبت على هويته، بالرغم من كل التحوّلات المجاورة بفعل نوع من الجاذبية التاريخيّة. في الواقع، لم تبقَ الأقسام النظريّة الأربعة التي رسمت حيِّز النحو العام على حالها: بل انفصلت عن بعضها وتغيّرت وظيفتها وكذلك مستواها، وغيّرت من كل حقل جدارتها، عندما اختفت نظرية التمثيل في أواخر القرن الثامن عشر. فقد كانَ دور النحو العام، في العصر الكلاسيكي أن يُبينِّ كيف يمكن أن تدخل، في سياق التمثيلات المتعاقبة، لغة تفترض، رغم ظهورها في خط الخطاب البسيط والبالغ الدِّقّة، أشكالاً متزامنة (توكيد الموجودات

والموجودات المتعاصرة؛ تقطيع وتمييز الأشياء التمثيلية، وفي الوقت ذاته تشكيل التعميمات؛ العلاقة الأصلية والثابتة بين الكلمات والأشياء؛ انزياح الكلمات في حيِّزها البياني). وعلى العكس من ذلك، لا يندرج تحليل نمط كينونة الإنسان، كما تطوّر منذ القرن التاسع عشر، داخل نظرية حول التمثيل؛ فمهمّته هي على نقيض ذلك، وهي أن يبيِّن كيف يمكن للأشياء عامة أن تقع تحت التمثيل، وفي أيّة شروط، وعلى أيّة أرضيّة وداخل أية حدود باستطاعتها أن تظهر في وضعية أعمق من أنماط الإدراك المختلفة؛ وما يتّضح عندئذٍ، في تعايش الإنسان والأشياء هذا، من خلال الانفتاح الفضائي الذي يوفره التمثيل، هو التناهي الجذري للإنسان، والتبعثر الذي يقصيه عن الأصل ويعده به في آنٍ معاً، والمدى الزمني الذي لا يمكن إحاطته. إن تحليلية الإنسان لا تستعيد تحليل الخطاب، كما قام في مجال آخر وكما نقلته إليها التقاليد. فوجود نظرية للتمثيل أو غيابها، أو بشكل أدقّ، اعتبارها ذات صفة أولية، أو، على العكس، مشتقة، هذا ما يقلب رأساً على عقب كلِ توازن النظام. طالما يُنظر إلى التمثيل على أنه شيء بديهي، كعنصر مكوّن عام من الفكر، تُعتبر نظرية الخطاب، في الوقت نفسه ووفق حركة واحدة، كأساس لكل نحو ممكن ونظرية معرفة أيضاً. ولكن، ما أن تزول أوّلية التمثيل حتى تنشطر نظرية الخطاب، بحيث يمكن مصادفة صورتها التجريدية والمتحولة على مستويين. فعلى المستوى التجريبي، تبقى الأقسام الأربعة المكوّنة إنّما تنقلب وظائفها التي تنفذها رأساً على عقب[4]. فحيث كنّا نُحلّل امتياز الفعل وقدرته على إخراج الخطاب من ذاته لتجذيره في كينونة التمثيل، حلّ مكان ذلك تحليل بنية نحوية داخلية، هي محايثة لكل لغة وهي التي تشكلها ككيان مستقل منغلق على ذاته؛ وكذلك تحل نظرية الإعراب، والبحث عن قواعد تحول خاص بالكلمات، مكان تحليل التمفصلات المشتركة بين الكلمات والأشياء؛ وحلّت نظرية الجذر مكان تحليل الأصل التمثيلي؛ واكتُشفت أخيراً القرابة الأفقية بين اللغات، حيثما كان يتم البحث عن تواصل في الاشتقاقات لا حدود له؛ في عبارة أخرى، فكل ما كان يجري بصورة سليمة على مستوى العلاقة بين الأشياء (كما تمثلت) والكلمات (مع قيمتها التمثيلية) فقد تمّ اعتماده مجدداً داخل اللّغة وأُسند إليه مهمة تأمين شرعيتها الداخلية. ونصادف أقسام النظرية الأربعة هذه على مستوى الأسس أيضاً: مهمتها في هذه التحليلية الجديدة للكائن البشري، كما في العصر الكلاسيكي، أن تكشف العلاقة مع الأشياء؛ إنما يكون التغيّر هنا على نقيضه بالنسبة للمرّة السابقة؛ لم يعد المقصود إعادة إدراجها في حيِّز داخلي للغة، بل تحريرها من حقل التمثيل حيث كانت عالقة، وتحريكها في بعد الخارجانيّة (extériorité) الذي فيه يظهر الإنسان متناهياً، محدّداً، منخرطاً في كثافة ما لا يفكر به، وخاضعاً، في صميم كينونته ذاتها، لبعثرة الزمن.

فما إن لم يعد التحليل الكلاسيكي للخطاب يندرج في سياق نظرية التمثيل، حتى وجد وكأنه ينشطر إلى شطرين: فانصبّ في معرفة تجريبية للصيغ النحوية، من جهة، وأصبح، من جهة أخرى تحليلية للتناهي؛ لكن ما كان لهاتين النقلتين أن تحصلا لو لم يقع انقلاب تام في وظيفتهما. من السهل أن نفهم الآن في العمق التنافر القائم بين وجود الخطاب الكلاسيكي (المرتكز إلى بداهة التمثيل المسلّم بها سلفاً)، وبين وجود الإنسان كما يراه الفكر الحديث (ومع الفكر الأنتروبولوجي الذي يتيحه): إن شيئاً كتحليلية نمط وجود الإنسان لم يصبح ممكناً، إلاّ بعد أن تمّ تفكيك تحليل الخطاب التمثيلي، ونقلُ مكانه، وقلبه. من هنا نلمح

أيضاً مدى خطورة التهديد الذي يمثله، بالنسبة لكينونة الإنسان، المحدّدة على هذا الشكل، ظهورُ اللّغة المتجدِّد المعاصر، في لغز وحدتها وكينونتها. فهل مهمتنا المستقبلية تتمثل في أن نتّجه نحو نمط في التفكير، مجهول حتى الآن في ثقافتنا، يخوِّلنا التفكير، في آنٍ، ودون أي انقطاع أو تناقض، في كينونة الإنسان وكينونة اللّغة؟ - يجب في هذه الحالة أن نتّخذ أقصى تدابير الحذر ونتجنّب كل ما قد يأخذ شكل عودة ساذجة إلى نظرية الخطاب الكلاسيكية (وهي عودة يجب الإقرار بصعوبة مقاومة إغرائها، لكوننا لا نملك وسيلة ناجعة لإدراك كينونة اللّغة البرّاقة والمنيعة بينما تتيسّر لنا نظرية التمثيل القديمة، جاهزة حاضرة، بحيث تقدم لنا حيِّزاً تسكن فيه هذه الكينونة وتنحل في وظيفتها البحتة). إنّما من الجائز أيضاً أن نحرم إلى الأبد من حق التفكّر في كينونة اللّغة وكينونة الإنسان في وقت واحد؛ من الجائز أن تعترض طريقنا هنا هوة لا يمكن ردمها (تلك الهوة التي نتكلم ونتواجد في داخلها)، تضطرنا إلى التخلّي نهائياً عن أيّة أنتروبولوجيا تبحث في كينونة اللّغة، وعن أي تمثيل حول اللّغة أو الدلالة يبغي الوصول إلى كينونة الإنسان بالذات والكشف عنها وتحريرها. هنا يكمن، ربما، أخطر خيار فلسفي يطرح على عصرنا. خيار لا يمكن أن يتمّ إلّا من خلال تجربة يخوضها التفكير المستقبلي. إذ لا شيء ينبئنا سلفاً عن المنحى الذي سيتخذه هذا الخيار. فالشيء الوحيد الذي نعرفه الآن عن يقين، هو أن كينونة الإنسان وكينونة اللّغة لم تستطيعا يوماً أن تتعايشا وتتمفصلا الواحدة على الأخرى في تاريخ الثقافة الغربية. فكان تنافرهما إحدى خصائص فكرنا الأساسية.

ومع ذلك، يترتّب على تحول تحليل الخطاب إلى تحليلية للتناهي نتيجة أخرى. فقد كان على النظرية الكلاسيكية للعلامة (le Signe) والكلمة أن تفسِّرا كيف يمكن للتمثيلات، التي تتعاقب في سلسلة ضيّقة ومتراصّة لدرجة أن الفروقات لا تعود تظهر خلالها وتغدو كلها متشابهة، أن تندرج [أي هذه التمثيلات] في جدول فروقات ثابتة وتماثلات محدودة. فكان ذلك بمثابة ولادة **الاختلاف** انطلاقاً من رتابة **المثيل**(*) ذات التنوع الخفيّ. أمّا دور تحليلية التناهي فهو عكس ذلك بالضبط: فعندما تبيِّن أن الإنسان محدود، عليها عندئذٍ أن تكشف أن كينونة الإنسان ذاتها في حدودها الجذرية، نرتكز إلى هذه الحدود؛ عليها أن تبيِّن أيضاً أن مضامين التجربة هي شروط مسبقة لهذه المضامين وأن الفكر الممتزج باللّامفكّر مقدماً إنما يفلت من هذه المضامين. وتبرهن أيضاً [أي تحليلية التناهي] كيف أن ذاك الأصل الذي لا يكون الإنسان قطّ معاصراً له، يُسلب من الإنسان ويُعطى له بين لحظة ولحظة: هدفها؛ باختصار، أن تبيِّن كيف أن **الآخر**، **والبعيد**، هما، في الوقت عينه، **الأقرب**، **وذات الواحد**. وهكذا يتمّ الانتقال من تفكير يبحث في **الفروقات** (مع ما يترتب على ذلك من تحليل، وأنطولوجيا تواصل، وضرورة وجود كائن ممتلىء، دون أي ثغرة، واضح الاكتمال، ومع ما يقتضي ذلك من نشوء ميتافيزيقا) إلى فكر حول ذات الواحد، يتوجب على الدوام اقتناصه من نقيضه قنصاً: ويعترض هذا (عدا الخلفيات التي سبق ذكرها) جدليّة ما، وهذا الضرب من الأنطولوجيا الذي يمكنه ويترتب عليه الاستغناء عن الميتافيزيقا، لكونه لا يبحث في الكينونة إلّا من خلال أشكالها المحدودة، وعن بعد. هناك في الفكر الحديث، وعلى امتداد

(*) ويمكن ترجمة: Pareil كذلك بالشبه والشبيه. (م).

تاريخه لعبة جدلية وأنطولوجيا دون ميتافيزيقا تتداعيان وتتجاوبان: ذلك أن الفكر الحديث هو فكر لن يسعى أبداً إلى إعطاء شكلٍ كاملٍ للاختلاف، بل إلى كشف لا ينتهي لذات الواحد. إلَّا أنَّ هذا الكشف لا يتمّ إلَّا مترافقاً مع ظهور متزامن للنظير (le double)، وذاك الانزياح الطفيف والعنيد في آن، الكامن في «الواو» الظاهرة بين الارتجاع والعودة، الفكر واللّامفكّر، التجريبيّ والمتعالي [الترنسندنتالي]، ما يقع على المستوى الوضعي وما يقع على مستوى الأسس. فالهوية المفصولة عن ذاتها بمسافة تعتبر، من جهة، داخلية، ومن جهة أخرى مكوِّنة لها، والتكرار الذي يرجِّع المتماثل لكن على شكل التباعد، هما دون ريب في صلب الفكر الحديث الذي يُعزى اليه مباشرة وبتسرع، اكتشاف الزمن. لكنّنا، لو نظرنا بتمعّن، لوجدنا أن الفكر الكلاسيكي كان يُرجع إمكانية تحييز (spatialiser) الأشياء في إطار جدول إلى تلك الخاصيّة الملازمة للتعاقب التمثيلي البحت، والتي تخوّلنا أن نستعيد ذاتنا انطلاقاً من ذاتنا، وأن نضاعف ذاتنا فنكوِّن تزامناً من تواصل انسياب الزمن: فلقد كان الزمان مؤسساً للمكان. أمَّا في الفكر الحديث، فإن ما يظهر فعلاً كأساس لتاريخ الأشياء ولتاريخية الإنسان الخاصة به، هي المسافة التي تشق ذات الواحد، وهو الانزياح الذي يبعثره ليعيد تجميعه على طرفي ذاته. إن هذه المكانية هي التي تمكن الفكر الحديث من إدراك الزمن باستمرار، ـ من التعرّف إليه كتعاقب، ومن أن يمني النفس به كاكتمالٍ، أو أصل أو عودة.

VIII ـ السُبات الأنتروبولوجي

كان للأنتروبولوجيا كتحليلية للإنسان، ودون أي شك بذلك، دور أساس في الفكر الحديث، حيث إننا ما زلنا، إلى حد بعيد، غير متخلّين عنها. فقد أصبحت ضرورية منذ أن فقد التمثيل قدرته على تحديد لعبة تركيباته وتحليلاته بمفرده وبحركة واحدة. كان ينبغي أن تتوافر التركيبات التجريبية خارج سيادة الـ« أنا أفكر». فقد كان يقتضي وجودها، على وجه التحديد، حيث تقف حدود تلك السيادة، أي عند تناهي الإنسان، ـ وهي، على حد سواء، تناهي الوعي والفرد الحيّ، الناطق، العامل. هذا ما سبق لكانط أن عبّر عنه في المنطق عندما أضاف إلى الثلاثية التقليدية تساؤلاً أخيراً: فإذا بالأسئلة الثلاثة (ماذا باستطاعتي أن أعرف؟ ماذا يتوجب عليّ أن أكمل؟ ماذا يمكنني أن آمل؟) مرتبطة بسؤال رابع و«محسوبة» عليه، إن صحّ التعبير: ما هو الإنسان (Was ist der Mensch)[5]؟

يَغْمر هذا السؤال، كما ورد آنفاً، كلَّ الفكر منذ أوائل القرن التاسع عشر: والسبب في ذلك هو أنه يخلط سرّاً وسلفاً التجريبيّ بالمتعالي مع أنه سبق لكانط أن ميّز بينهما. ومن خلال هذا السؤال نشأ فكر خليط المستوى طبع الفلسفة الحديثة بطابعه الخاص. فالاهتمام الذي يوليه هذا السؤال بالإنسان ويدعو له ليس فقط في خطاباته أو في امتداحه العاطفي له، هذا الاهتمام الذي يبذله في محاولة تحديده ككائن حي وفرد عامل أو كذات ناطقة، لا يؤذنان، سوى في نظر النفوس الكريمة، بعودة مملكة الإنسان بعد طول انتظار؛ أمَّا المقصود من ذلك في الواقع، وهو أمر أكثر عادية وبساطة وأقل أخلاقية مما يبدو، فلا يعدو كونه مزاوجة تجريبية ـ نقدية، يُراد من خلالها إظهار إنسان الطبيعة والتبادل [الاقتصاد] والخطاب كأساس لتناهيه الخاص به. فيْ هذه الثنية (le pli) تكاد الوظيفة الترنسندنتالية أن تغطي بشبكتها المتسلطة حيِّز

التجريبيّة، الرّماديّ الجامد؛ وبالمقابل، فتدب الحركة في المضامين التجريبيّة، تنهض شيئاً فشيئاً، تنتصب وتبرز فيتبنّاها خطاب يحمل إلى البعيد إدعاءاتها الترنسندنتالية. وإذا بالفلسفة تلتحف هذه الثنية لتدخل في سبات جديد، ليس هو سبات **الدُّغماتية**، كما في السابق، بل سبات **الأنتروبولوجيا**. فتغدو كل معرفة تجريبية، ما أن ترتبط بالإنسان، مجالاً صالحاً لفلسفة ممكنة، حيث ينبغي أن يظهر أساس المعرفة، وتعريفُ حدودها، وفي آخر المطاف، صدقُ كل حقيقة. ويكمن التوجه الأنتروبولوجي للفلسفة الحديثة في تقسيم الدغماتيّة وتوزيعها على مستويين مختلفين متجاورين ومتكاتفين: فيصبح التحليل قبل ـ النقدي (précritique) لماهية الإنسان في جوهره تحليلية لكل ما يمكن أن يقع عموماً تحت خبرة الإنسان.

لا سبيل لتنبيه الفكر من سباته هذا ـ وهو سبات من العمق، بحيث يظنّه الفكر، بشكل متناقض، كأنّه يقظة (la cirularité) ما دام لا يميّز بين «خلفية» الدغماتية التي تنقسم على ذاتها لتجعل من ذاتها مرتكزها الخاص، وبين رشاقة ودينامية فكر فلسفي في العمق ـ، ولا سبيل إلى دعوته لاستعادة أولى إمكانياته إلّا بتقويض «المربع» الأنتروبولوجي حتى أسسه. من المعلوم جيداً، في أي حال، أن كل المحاولات الرامية إلى التفكير من جديد تصطدم به بالذات [أي بهذا المربع الأنتروبولوجي] سواء كان المقصود هو عبور الحقل الأنتروبولوجي والتخلص مما يصدر عنه من مقولات للوصول مجدّداً إلى أنطولوجيا خالصة أو إلى فكرة جذرية عن الكينونة؛ أم كان المقصود أيضاً محاولة سبر أغوار الفكر وحدوده، والعودة بذلك إلى نقد عام للعقل، بعد التحرر من النزعات النفساوية والتاريخوية (le physchologisme et l'historicisme)(*) وكل الأشكال العينية للحكم الأنتروبولوجي السبقي. وربما كان علينا أن نرى في تجربة **نيتشه** أول سعي لهذا الاقتلاع لجذور **الأنتروبولوجيا** [بالحرف الكبير] الذي كرّس الفكر الحديث ذاته لإنجازه: فعبر نقد لغوي فقهي، ونوع من النزعة البيولوجية (Biologisme)، وصل **نيتشه** إلى النقطة التي عندها يمتلك الإنسان والله بعضهما، حيث يكون موت الأوّل مرادفاً لزوال الثاني، وحيث إن الوعد بالإنسان الأسمى يعني أولاً وقبل كل شيء حتمية موت الإنسان الوشيك. بهذا فإن **نيتشه** عندما يطرح علينا هذا المستقبل كاستحقاق وكمهمة في آنٍ معاً، إنّما هو يعينّ بذلك العتبة التي يمكن منها للفلسفة المعاصرة أن تستأنف التفكير؛ وسيبقى **نيتشه** بلا ريب مشرفاً من علٍ على مسيرتها إلى أمدٍ بعيد. ولئن كان اكتشاف **العودة** يُعتبر عن حقّ نهاية الفلسفة، فنهاية الإنسان هي بدورها عودة بداية الفلسفة. فلم يَعدْ يمكن اليوم التفكير إلّا داخل الفراغ الذي يتركه وراءه الإنسان المندثر. ذلك أن هذا الفراغ لا يشكّل نقصاً. فليس هو أكثر أو أقل من إعادة انتشار لفسحة يتسنّى فيها التفكير مجدّداً.

ربّما تشكل الأنتروبولوجيا [بجهازها المفهومي الخاص] النزعة الأساسية(**) التي تحكمت بالفكر الفلسفي ووجّهته اعتباراً من كانط حتى أيّامنا هذه. وهي نزعة أساسية إذ تكوّن جزءاً

(*) أي النزعات التي تعتمد التفسير النفسي أو التاريخي لمختلف الظواهر، باعتباره التفسير الوحيد. (م).

(**) نترجم هنا المصطلح الفوكونيّ المتردد عبر هذا الكتاب وهو (La disposition) بالجهاز المفهومي، بمعنى أن الأنتروبولوجيا سيطرت على الخطاب الفلسفي الحديث بمفاهيم مصطلحها المنهجي الخاص بها. (م).

من تاريخنا؛ لكنها آخذة بالتفكك أمام أعيننا إذ بتنا نشكو بأسلوب نقدي مما نرى فيها من تناس للثغرة التي جعلتها ممكنة، ومن عقبات عنيدة تعرقل بإصرار نشوء الفكر الآتي. فإلى كل أولئك الذين يريدون الاستمرار في الكلام على الإنسان، على نفوذه أو على تحريره، إلى كل أولئك الذين يستمرّون في التساؤل حول ماهية الإنسان في جوهره، إلى كل من يريد الانطلاق منه للولوج إلى المعرفة، وبالمقابل، إلى كل من يرجع كل معرفة إلى حقائق الإنسان ذاته، إلى من يرفض التشكيل (formaliser) دون اللجوء إلى الأنتروبولوجيا، ويرفض الأسطرة، دون اللجوء إلى حلّ رموزها، ويرفض التفكير دون أن يفكر في الحال أن الإنسان هو الذي يفكر، إلى كل أشكال الفكر هذه، الخرقاء والعاجزة، لا يسعنا إلّا الردّ بضحكة فلسفية - أي، إلى حد كبير، بضحكة صامتة.

الهوامش والمراجع:

(1) Nietzsche, *Généalogie de la morale,* I, P. 5.

(2) يربط ويفصل بين الاثنين معاً الموقف الكانطي: أي الاكتشاف أن الذات، بما أنه عاقل، يسنُّ لنفسه قانونه الخاص، الذي هو في الوقت عينه ناموس الكون.

(3) راجع أعلاه، ص 131.

(4) راجع أعلاه، ص 308.

(5) Kant, *Logik (Werke,* éd. Cassirer, t. VIII, P. 343).

الفصل العاشر

العلوم الإنسانية

ترجمة : جورج أبي صالح
كمال اسطفان
مراجعة : مطاع صفدي

1. مثلث المعارف

إن نمط وجود الانسان كما تشكَّل في الفكر الحديث يخوله لعب دورين: فهو موجود في أساس كل الوضعيات وحاضر، بطريقة لا يمكن حتى اعتبارها مميزة، في عنصر الأشياء التجريبية. وهذا الأمر ـ ليس المقصود هنا جوهر الإنسان عموماً، بل بكل بساطة تلك الماقبلية التاريخية التي تشكل منذ القرن التاسع عشر أرضية شبه بديهية لفكرنا ـ له دور حاسم في تقرير الوضعية التي يجب أن تخصَّص «للعلوم الانسانية»، وهي تلك المجموعة من المعارف (لكن، حتى هذه العبارة قد تكون أقوى مما يجب: لِنقلْ بالأحرى، لنبقى دون تحيُّز، هذه المجموعة من الخطابات) التي موضوعها الإنسان بما له من خاصية تجريبية.

إن أوّل ما يجب ملاحظته هو أن العلوم الإنسانية لم ترث حقلاً معيّناً، مرسوم المعالم، ومن الممكن أن يكون قد طُرق، في خطوطه الكبرى إنما بقي بوراً، يترتب عليها(*) تطويره استناداً إلى مفاهيم علمية ومنهجيات وضعية؛ فالقرن الثامن عشر لم ينقل اليها، تحت اسم الانسان أو الطبيعة الإنسانية حيِّزاً محدّداً من الخارج، لكنه بقي فارغاً، وتكون مهمتها هي الإحاطة به وتحليله. فالحقل المعرفي الذي تدور العلوم الإنسانية في فلكه لم يُفرض سلفاً: فليس هناك من فلسفة، من خيار سياسي أو أخلاقي، من علم تجريبي مهما كان نوعه، من دراسة لجسم الإنسان، من تحليل للإحساس أو المتخيلة أو الأهواء، صادفت يوماً، في القرن السابع عشر أو الثامن عشر، شيئاً يشبه الإنسان؛ ذلك لأن الإنسان لم يكن موجوداً آنذاك (ولا الحياة ولا اللغة ولا العمل). ولم تكنِ العلوم الإنسانية لتظهر عندما تقرّر، تحت تأثير عقلانية ملحّة أو مشكلة علمية لم تلاقِ حلاً أو لسبب عمليٍ آخر، إدخال الإنسان (طوعاً أو كرهاً وبنجاح نسبيّ) في عداد المواضيع العلمية ـ التي ربما لم يثبت بعد إطلاقاً إمكان إدراجها بينها؛ بل ظهرت يوم فرض الإنسان نفسه في الثقافة الغربية باعتباره هو ما يجب التفكير به وهو ما يجب

(*) الضمير عائد إلى العلوم الإنسانية.

أن يُعرف في آن معاً. لا شك أن البروز التاريخي لكل من علوم الإنسان حصل بالتزامن مع مشكلة ما، أو حاجة ملحّة، أو عقبة نظرية كانت أم عملية؛ وكان بالطبع لابدّ من ظهور المعايير التي فرضها المجتمع الصناعي على الأفراد كي تنشأ البسيكولوجيا، وتتكوّن شيئاً فشيئاً كعلم خلال القرن التاسع عشر؛ وكان لابد أيضاً، دون أي شك، من بروز المخاطر التي أخذت منذ الثورة (الفرنسية) تضغط على التوازنات الاجتماعية، وبخاصة على ذاك التوازن بالذات الذي أنشأ البورجوازية، كيما يظهر فكر ذو طابع سوسيولوجي. لكن إذا كانت هذه المرجعيات استطاعت أن تفسِّر لنا لماذا تركبت هذه العلوم وفق ظرف معين، وجاءت جواباً على سؤال محدد، فإنّ إمكانية وجودها الذاتية، ـ وظاهرة تحوّل الإنسان الخالصة، فرداً أو مجتمعاً، إلى موضوع للعلم لأوّل مرة منذ ظهور البشرية ـ وانتظامها في مجتمعات، ـ كل هذا لا يمكن اعتباره ولا معالجته كظاهرة رأي: إنه حدَثٌ في نسق المعرفة.

وقد طرأ هذا الحدث بدوره في ضوء إعادة توزيع شامل للإبستيمية: فما أن انفكت من حيز التمثيل، حتى انخرطت الكائنات الحية في عمق الحياة، واستقرت الثروات في زخم أشكال الانتاج المتصاعد، وسكنت الكلمات في سيرورة اللغات. وكان لابد لمعرفة الانسان أن تظهر، في هذه الظروف، وفي تطلعها العلمي، كمعاصرة ومن ذات بذرة البيولوجيا والاقتصاد وفقه اللغة، مما جعلها طبيعياً، تُعتبر أحدَ المظاهر الحاسمة للتقدم الذي حققته العقلانية التجريبية في تاريخ الثقافة الأوروبية. لكن بما أن النظرية العامة للتمثيل توارت في الوقت عينه، وأنّ ضرورة البحث في كينونة الانسان كأساس لكل الوضعيات، عادت ففرضت ذاتها بالمقابل، فكان لابد من حدوث اختلال في التوازن: فاصبح الانسان المنطلق الذي تتشكل اعتباراً منه كل معرفة في بداهتها الفورية البعيدة عن كل تساؤل؛ وصار [الانسان] هو المخول بطرح كل معرفة تتعلق بالانسان والبحث فيها. من هنا، ذاك التعارض المزدوج المحتوم: وأوله هو الظاهر في النزاع المستمر بين العلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية، إذ تدعي الأولى بإصرار أنها هي التي تبرِّر الثانية [تؤسسها]، بينما تضطر هذه إلى البحث عن مرتكزاتها وتبرير منهجياتها خارج كل نزعات **النفسانوية** و**السوسيولوجية** و**التاريخوية**، وتطهير تاريخها من جرثومة هذه النزعات جميعها. والاعتراض الثاني هو الذي يشكل النزاع الدائم بين الفلسفة التي تأخذ على العلوم الإنسانية سذاجتها في محاولة تأسيس ذاتها، وبين هذه العلوم الانسانية التي تدَّعي لنفسها كموضوع خاص بها ما كان في الماضي يعتبر قائماً كمجالٍ للفلسفة.

إنّ إضطرارنا إلى إيراد هذه الملاحظات لا يعني أنها تسير في سياق التناقض الخالص؛ فوجودها وتكرارها المستمر منذ أكثر من قرن لايدلّان على ديمومة مشكلة معلقة إلى ما لا نهاية؛ بل يُحيلان إلى وضع إبستيمولوجي معينّ ومحدَّد بدقة في التاريخ. ففي العصر الكلاسيكي، منذ قيام مشروع لتحليل التمثيل وحتى بروز فكرة **الرياضيات الشمولية** (La mathesis Universalis)، كان حقل المعرفة متجانساً تماماً: كانت كل معرفة، مهما تكن، تجري التنسيقات عن طريق إقامة الفروقات، وتحدِّد الفروقات بإنشاء نسق: كان هذا حال الرياضيات، **ومدوّنة التصنيفات** (Les Taxinomiés)، بمفهومها الأوسع، وعلوم الطبيعة؛ وكان هذا الأمر ينطبق أيضاً على كل تلك المعارف التقريبية، غير الكاملة، **والعفوية** إلى حدّ بعيد، والحاضرة في بناءِ أقلّ الخطابات أو في عمليات التبادل اليومية؛ وينطبق أخيراً على

الفكر الفلسفي وعلى تلك المنظومات الطويلة المتسلسلة، التي حاول المذهبيون (Les Idéologues) إنشاءها، مثل: ديكارت أو سبينوزا، للانتقال بشكل حتمي من أبسط الأفكار وأكثرها بداهة إلى أشدّ الدقائق تعقيداً وتركيباً. لكن الحقل الأبستيمولوجي أخذ يتجزّأ، منذ القرن التاسع عشر، أو بالأحرى، فإنه انفجر في اتجاهات مختلفة. إنه لمن الصعب الإفلات من سحر (امتياز) التصنيفات، والمرحليات الخطّية على طريقة كونت (Conte)(*)؛ لكنّ محاولة ترتيب كل المعارف الحديثة، انطلاقاً من نسق الرياضيات، تعني أن نخضع لوجهة نظر موضوعية المعرفة وحدها ومسألة وصفية ونمط العلوم كينونتها، وتجذّرها في تلك الظروف التي تمنحها، في التاريخ، موضوعها وشكلها في آن واحد.

غير أن التدقيق في حقل الإبستيمية الحديثة، على هذا المستوى الأركيولوجي، يظهر أن هذا الحقل لا ينتظم وفق المثل الذي يفرضه ترييض تام (mathématisation)(**)، ولا يَبْسُط سلسلة طويلة من المعارف تثقلها التجريبية تدريجياً، كلما ابتعدت اكثر عن النقاء الشكلي(***). من الأجدر بنا، بالأحري، أن نتمثّل حقل الإبستيمية الحديثة كمجال ذي حجم يمتد على أبعاد ثلاثة. فتقع العلوم الرياضية والفيزيائية، وهي التي تنتظم في سلسلة مقولات استنتاجية خطية، إمّا بديهية، وإما محقّقة، على أحد هذه الأبعاد؛ وتقع مثلاً، على بعد آخر، علوم (كعلوم اللغة والحياة وانتاج الثروات وتوزيعها) تلجأ إلى إقامة علاقات بين عناصر مستقلة، إنما متماثلة، بحيث تتمكن من أن تحيك فيما بينها علاقات سببيّة وثوابت بنيوية، ويحدّد هذان البعدان فيما بينهما سطحاً مشتركاً: هو الذي يظهر لنا، حسب الزاوية التي منها ننظر إليه، إمّا كحقل تطبيق الرياضيات على هذه العلوم التجريبية، وإمّا كمجال ترييض ما يمكن ترييضه من اللسانية والبيولوجيا والاقتصاد، أمّا البعد الثالث، فيمكن أن نخصّ به الفكر الفلسفي الذي ينمو تحت شكل فكر ذات الواحد؛ ويحدِّد البعدُ الفلسفي مع البعد الخاص بالألسنية والبيولوجيا والاقتصاد سطحاً مشتركاً: هناك يمكن أن تظهر، ولقد ظهرت بالفعل، سائر فلسفات الحياة، والإنسان المرتهن، والأشكال الرمزية (عندما ننقل إلى الفلسفة المفاهيم والمشكلات التي برزت في مجالات تجريبية شتّى)؛ ولكن نشأت أيضاً هناك - إذا ما تساءلنا حول مرتكزات هذه التجريبيات من منطلق فلسفي جذري - أنطولوجيات جهوية، تسعى إلى تحديد ماهية الحياة والعمل واللغة في كينونتها بالذات؛ وأخيراً، يحدِّد البعدُ الفلسفي مع بعد العلوم الرياضية سطحاً مشتركاً هو مجال تشكيل الفكر [أي إعطاء أشكال للفكر].

أمّا العلوم الإنسانية، فقد استُبعدت عن هذا الجرم الثلاثي السطوح، بمعنى أنه لا يمكن الوقوع عليها على أي من أبعاده أو من مسطحاته. غير أنّه يمكن القول أيضاً إنّها موجودة ضمنه، إذ تجد مكانها في ثغرات تلك المعارف، أو بالأحرى في المجال الذي تحدده أبعادها الثلاثة. فيجعلها هذا الوضع (الثانوي والمميّز معاً) تتصل بسائر أشكال المعرفة: فهي صاحبة

(*) إشارة إلى ما دعاه كونت بقانون الحالات الثلاث التي يمر بها المجتمع: السحرية، الميتافيزيقية، الوضعية. (م).

(**) أي وضع المعارف وفق صيغة رياضية. (م).

(***) أي تزداد الصفة التجريبية تدريجياً كلما ابتعدت عن الصيغة الرياضية الخالصة التي كانت تعطيها شكلها العقلاني البحت (م).

مشروع ثـابت، ولو كـان مؤجلاً بعض الشيء، يهـدف إلى إعطائهـا تشكيلاً ريـاضياً، أو إلى اللجوء إلى مثل هـذا التشكيل، عـلى أحد المستـويات عـلى الأقل؛ فهي تعمـل وفق نماذج أو مفـاهيم مستوحـاة من البيولـوجيا والاقتصـاد وعلوم اللغة؛ وتستهـدف في النهايـة هذا النمط لكينونة الإنسان، الذي تحاول الفلسفة أن تفكره على مستـوى التناهي الجـذري، بينما تسعى هي إلى استطلاع مظاهر التجريبية. وقد يكون هذا الإنتشار الضبابي داخل حيّز مثلث الأبعاد هو الذي يجعل من الصعوبة بمكان تحديد مـوقع العلوم الإنسـانية، ويضفي عـلى مكانتهـا في حقل الإبستيمولوجيا طـابعاً مـتزعزعـاً لا يمكن تغييره، ويـظهرهـا في الوقت عينـه خَطِرة وفي خطر: خطرة، إذ تشكل بالنسبة لسائر العلوم كما لو كانت تهـديداً مستمـراً؛ من المؤكد أن لا العلوم الاستنتاجية ولا العلوم التجريبية ولا الفكر الفلسفي لن تكون مهدّدة «بالانـزلاق» إلى العلوم الانسانية أو التلوُّث بعيوبها، إن هي لزمت مجالها الخاص؛ لكننا نعرف مدى الصعوبـة التي تعترض أحياناً إنشاء تلك المسطحات الوسيطة التي تجمع بين أبعاد الحيّز الإبستيمـولوجي الثلاثة؛ يعود ذلك إلى أن أقل انحراف عن هذه المسطحات المحدّدة بدقة فـائقة يـوقع الفكـر في المجـال الـذي تحتلّه العلوم الإنســانيـة: من هنـا خـطر «النـزعـات النفسـانـويـة» و«السـوسيـولـوجـويـة»، ـ أو، مـا يمكن تسميتـه بكلمـة واحـدة بـالنـزعـة الأنـاسـويـة (L'anthropologisme) ـ الذي يغدو مهدّداً بمجرد أن نفكر مثلاً بشكل غير سليم في علاقات الفكر والتشكيل، أو بمجرد أن نحلل بطريقة خاطئة أنماط كينونة الحيـاة والعمل واللغـة. إن «الأنسنة»(*) هي، في أيامنا هذه، أخطر ما يهدِّد المعرفـة من الداخـل. فمن السهل الـظنّ أن الإنسان قد تحـرَّر من ذاته، عنـدما اكتشف أنـه ليس محور الخليقـة ولا محور الكـون ولا حتى ذروة الحياة وغايتها النهائية؛ لكن «العلوم الإنسانية» تبقى وسيطاً خطيراً في حيِّز المعرفة، حتى لو لم يَعُد الإنسان سيداً في مملكة العالم، ولم يعد يهيمن في وسط الكينونة. لكن، في الحقيقة، هذا الوضع هو الذي يحكم عليها [أي العلوم الإنسانية] بعدم الاستقرار في أساسها. فـإنَّ ما يفسِّر صعـوبة «العلوم الإنسـانية»، وعـدم ثباتهـا، وعدم دقتهـا كعلوم، وإلفتها الـخطرة مـع الفلسفة، واستنادها بشكل غير محدّد تماماً إلى مجالات معرفية أخرى، وطـابعها الثـانوي دومـاً والمشتقّ، بالرغم من ادّعائها بالشمولية، ليس كما يُشـاع غالبـاً، هو مـا يشكل أعـلى كثافـة لموضوعهـا؛ وليس أيضاً الـوضع الميتـافيزيقي لـذاك الإنسان الـذي تتكلم عليه، أو تعـاليه، الذي لا يمّحي، بل هو تعقيد التشكيل الإبستيمولوجي، الذي تقع داخله، وعلاقتهـا الثابتـة بالأبعاد الثلاثة التي تحدّد حقلها.

II. شكل العلوم الإنسانية

علينـا الآن أن نشرح شكل هـذه الوضعيـة. يسعى المفكرون عـادة إلى تحديـدها بـالنسبة للرياضيات: فيحاولون مثلاً تقريبها منها إلى أقصى حد ممكن مستعرضين كل ما يمكن ترييضه في العلوم الإنسانية، مفترضين، في الـوقت ذاته، أن كـل ما يقبـل هذا التشكيـل لم يُحظَ بعد بـوضعيته العلميـة؛ أو أنهم على العكس يحـاولون أن يميِّـزوا تمييزاً دقيقاً بـين مجال مـا يمكن ترييضه ومجال ثانٍ مختلف تماماً، إذ يعتبرونه مجالاً خاضعاً للتأويل، ولأنه تُطبق عليه منهجيّات

(*) الانسنة هنا ليست مشتقة من الانسانوية،بل من تعميم النزعة الانتروبولوجية على بقية العلوم الإنسـانية. (م).

الفهم، ولأنه يكون متجمعاً حول قطب المعرفة العيادي، [أي الخاضع للتجربة]، ليست مثل هذه التحليلات التي تدرج على هذا المنوال، متعِبة لأنها مستهلكة وحسب، بل على الأخص لأنها غير ملائمة. مّما لا شكّ فيه، بالفعل، أن هذا النوع من المعرفة التجريبية التي تنطبق على الانسان (والتي يمكن مؤقتاً الاستمرار بتسميتها «علوماً انسانية»، كما جرى العرف، حتى قبل أن نعرف بأي معنى وضمن أي حدود هي حقاً «علوم») له علاقة مع الرياضيات: فيمكنه، كأي مجال معرفيّ آخر، وبشروط معيّنة، اللجوء إلى الرياضيات كوسيلة؛ ويمكن أيضاً تشكيل بعض من طرائقه ونتائجه؛ من المهم جداً، بالطبع، أن نعرف تلك الوسائل وأن نتمكن من ممارسة تلك التشكيلات وأن نحدِّد على أي مستويات يمكن أن تُطبّق؛ لاشك أنه من المفيد تاريخياً أن نعرف كيف تسنّى **لكوندورسيه** (Condorcet) تطبيق حساب الاحتمال (Le Calcul des probabilités) على السياسة، وكيف حدّد **فخنير** (Fechner) العلاقة اللوغاريتيمة بين تصاعد الإحساس وتصاعد الإثارة، وكيف يستخدم علماء النفس نظرية الاعلام، لفهم ظواهر التعلّم. إنّما بالرغم من خصوصية المسائل المطروحة، فإنّ العلاقة بالرياضيات (من حيث إمكانيات التريض، أو من حيث الصمود أمام كل محاولات التشكيل) لا تشكل عنصراً أساسياً في العلوم الإنسانية في وضعيتها الخاصة. وذلك لسببين:

لأن هذه الإشكالات مشتركة في معظمها بينها وبين علوم أخرى (كالبيولوجيا والوراثيات)، وإن اختلفت مظاهرها بعض الشيء؛ وبالأخصّ لأن التحليل الأركيولوجي لم يكشف، في تاريخ العلوم الإنسانية القَبْليّ، شكلاً جديداً من أشكال الرياضيات أو بروزاً مفاجئاً للرياضيات في مجال الإنسانيات، بل شهد بالأحرى نوعاً من تراجع وتصدّع حقلها الوحدوي وتحرّر تنظيمات تجريبية النمط الرياضي، كالحياة واللغة والعمل، بالنسبة للتنظيم الخطّي لأصغر الفروقات الممكنة. فيكون بروز الإنسان ونشوء العلوم الإنسانية (ولو على شكل مشروع) مرتبطاً بما يمكن وصفه بنزع الصفة الرياضية [أو تقليصها من حقول العلوم الإنسانية] (dé-mathématisation) . قد يُقال، دون شك، إن تفكك المعارف، وهي التي قد صيغت في مجملها على أسس رياضية، لا يمكن أن تعتبر تراجعاً للرياضيات، وذلك لسبب وجيه، وهو أن تلك المعارف لم تصل قط (سوى في علم الفلك وبعض مجالات الفيزياء) إلى ترييض فعليّ؛ وعلى العكس من ذلك، فلقد شرّعت باختفائها أبواب الطبيعة وكل قطاع التجريبيات لتطبيق الرياضيات عليها في كل لحظة، بشكل محدود ومضبوط؛ أوّلا يعود تاريخ تقدم الفيزياء الرياضية في أهم وأوّل خطواتها، وأول لجوء مكثف لاستخدام حساب الاحتمالات (Le Calcul des probabilités) إلى اليوم الذي صُرف فيه النظر عن إنشاء علمٍ عام للأنظمة الممكن قياسها، وذلك دون أي تأخير؟ وبالفعل، لا يمكن الإنكار أن التخلّي عن النمط الرياضي (ولو مؤقتاً) سمح، في بعض مجالات المعرفية، لتخطي عقبة النوعية وإعمال الأداة الرياضية في حقول لم تكن قد دخلتها بعد. غير أنه لو صحّ، بالنسبة للفيزياء، أن تفكك مشروع الترييض تزامن مع اكتشاف تطبيقات جديدة للرياضيات، فذلك لا ينطبق على كل المجالات: فلقد قامت البيولوجيا مثلاً، خارج علمٍ للأنظمة النوعية، كتحليل لعلائق الأعضاء بالوظائف، ودراسة للبنيات والتوازنات، وأبحاث حول نشأتها وتطوّرها في تاريخ الأفراد والأجناس؛ كل ذلك لم يمنع البيولوجيا عن اللجوء إلى استخدام الرياضيات ولا

هذه من إمكانية تطبيقها على تلك أكثر من ذي قبل. لكن البيولوجيا لم تصل إلى استقلاليتها وتحدّد وضعيتها من خلال علاقتها بالرياضيات. وكذلك الأمر بالنسبة للعلوم الانسانية: إن انحسار الرياضيات، وليس تقدمها، هو الذي سمح أن ينشأ الإنسان كموضوع للمعرفة؛ وهو انغلاق العمل والحياة واللغة على ذاتها، الذي فرض من الخارج ظهور هذا القطاع الجديد؛ وظهور تلك الكينونة التجريبية ـ المتعالية، وتلك الكينونة التي يحاك فكرها دائماً ويتشابك باللامفكرّ، تلك الكينونة المفصولة عن الأصل الذي وعدت به في فورية العودة ـ هذا الظهور هو الذي يضفي على العلوم الانسانية سياقها المميَّز. وقد يجوز هنا أيضاً أن تكون التغيّرات التي طرأت على المعرفة في الغرب، في أوائل القرن التاسع عشر، قد سهلت (وقد يظهر ذلك أكثر فأكثر) تطبيق الرياضيات كما في علوم أخرى. أمّا أن نتمثّل أن علوم الإنسان قد حدّدت مشروعها الأكثر جذرية، ودشّنت تاريخ وضعيتها لدى محاولة تطبيق حساب الاحتمالات على ظواهر الفكر السياسي، واللجوء إلى اللوغاريتم لقياس تصاعد حدة الإحساسات، فنكون بذلك قد اعتبرنا حدثاً أساسياً ما ليس سوى أثر سطحيّ طارىء.

وبعبارة أخرى، إن البعد الرياضي هو الأقل إشكالاً بين الأبعاد الثلاثة، التي تفتح لعلوم الإنسانية مجالها الخاص، وتهيّىء لها المكان الذي تتكون فيه؛ أو على الأقل، فمع هذا البعد بالذات تقيم العلوم الإنسانية أوضح علاقاتها وأكثرها صفاء وشفافية، إذا صحّ التعبير: وعلى كل حال، فقد كان اللجوء إلى الرياضيات، بشكل أو بآخر، ومنذ البدء، أسهل طريقة لإضفاء أسلوب وشكل وتبرير علمي على المعرفة الوضعية حول الإنسان. وعلى العكس، فإن الصعوبات الأساسية، تلك التي تسمح أن تُحدِّد ماهية العلوم الإنسانية في جوهرها، ملازمة لبُعْدَي المعرفة الآخريْن: البعد الذي تنتشر على امتداده تحليليةُ التناهي، والبعد الذي تتوزع على امتداده العلوم التجريبية التي تتخذ من اللغة والعمل والحياة موضوعاً لها.

في الواقع، فإن العلوم الانسانية إنما تتوجه إلى الإنسان من حيث هو كائنٌ يحيا، ينطق، وينتج. وبما أنه كائن حيٌّ، فهو ينمو ويتمتع بوظائف ويشعر بحاجات، ينفتح أمامه حيِّزٌ، يربط فيه هو إحداثياته المتحركة؛ ويصالبه وجوده الجسدي، بشكل عام، مع كل ما هو حيّ: فبما أنه ينتج أشياءً وأدوات، ويبادل ما هو بحاجة إليه، وينظم شبكة يسير في قنواتها كلُّ ما يستهلكه ويرى فيها نفسه محدّداً في داخلها كنقطة وصل، يظهر في وجوده الفوري متشابكاً مع الغير؛ وبما أنه، أخيراً، يملك لغة، فبمقدوره أن يكوِّن عالماً رمزياً قائماً بذاته يرتبط من داخله بماضيه، بالأشياء، بالآخر، ويمكنه أن ينشىء انطلاقاً منه شيئاً كالمعرفة (وبأخص تلك المعرفة التي يكونها حول ذاته، والتي ترسم العلوم الإنسانية إحدى أشكالها الممكنة). يمكن إذاً تحديد مكانة العلوم الإنسانية في جوار، وعلى الحدود المباشرة من تلك العلوم التي تبحث في الحياة والعمل واللغة. أوَلم تنشأ هذه العلوم لحظة خضع الإنسان لأول مرة لإمكانية معرفة وضعية؟ ومع ذلك لا يجب أن تعتبر البيولوجيا والاقتصاد وفقه اللغة كأولى العلوم الانسانية أو كأساسها الأصلي. نسلِّم بذلك دون صعوبة بالنسبة للبيولوجيا التي تُعنى بكثير من الكائنات الحيّة الأخرى غير الانسان؛ لكن يصعب علينا الإقرار بذلك بالنسبة للاقتصاد وفقه اللغة التي تتركز اهتماماتها على نشاطات متميِّزة، تعود إلى الإنسان دون غيره. لكن المرء لا يتساءل قط لماذا لا يمكن أبداً اعتبار البيولوجيا أو الفيزيولوجيا الإنسانية أو علم

تشريح مراكز اللغة في الدماغ، من علوم الإنسان؟ يرجع سبب ذلك إلى أن موضوع علوم الإنسان لا يتركز أبداً على ميكانية الوظيفة البيولوجية (ولا حتى على شكلها الخاص أو ما هو بمثابة امتداد لها إلى داخل الانسان)؛ بل هو بالأحرى ظهرها أو صورتها المقلوبة؛ فيبدأ حيث ينتهي، لا الفعل والأثر، بل كينونة هذه الوظيفة ذاتها، - حيث تنطلق التمثيلات، صائبة كانت أم خاطئة، واضحة أم مبهمة، واعية وعياً كاملاً أم غارقة في ما يشبه النعاس، يمكن ملاحظتها بطريقة مباشرة أو غير مباشرة وظاهرة فيما يعبر عنه الإنسان بذاته أو قابلة للرصد من الخارج فقط؛ لا يدخل البحث عن الصلات القشرية لمراكز اكتمال تحقق اللغة [في الدماغ] (سمعية، بصرية وحركية) في إطار علوم الإنسان(*)؛ إلاّ أن هذه الصلات تجد مجال تحركها بمجرّد أن نتساءل حول ذاك الحيّز من الكلمات، حول حضور أو نسيان معانيها، حول التفاوت بين ما نريد أن نقول وما ننطق به فعلاً، وهذه كلها قد لا تعيها الذات، لكنها تفقد كل وجود محدّد لو لم يكن لهذه الذات تمثيلات.

والإنسان بشكل عام، في نظر العلوم الإنسانية، ليس ذاك الكائن ذا الشكل المميّز (تكوين جسدي خاص واستقلالية فريدة تقريباً)؛ بل هو ذاك الكائن الذي يكوّن، داخل الحياة التي ينتمي إليها بكل جوارحه، تمثيلات، يعيش بفضلها ويمتلك من خلال تلك القدرة الغريبة على تمثيل الحياة بالذات. وكذلك الأمر بالنسبة للاقتصاد الذي لا يشكّل قط علماً من علوم الإنسان؛ حتى لو كان الانسان، إن لم يكن الجنس الوحيد في الخليقة الذي يعمل، فهو على الأقل الجنس الذي حظي لديه الانتاج والتوزيع والاستهلاك بتلك الأهمية الكبيرة وبأشكال كثيرة متنوعة. قد يقال إن الاقتصاد يلجأ في تحديد قواعد تدخل مع ذلك في صلب إوالية الانتاج (كتكديس رأس المال أو العلاقات بين معدّلات الرواتب وأسعار الكلفة) إلى أنماط من السلوك البشري وإلى التمثيلات التي ترتكز إليها تلك الأنماط (المصلحة، السعي وراء الربح الأكبر، النزعة إلى التوفير)؛ لكنه، بهذه العملية، يستخدم التمثيلات كشرط أساسي لتلك الإوالية (التي تترجم بنشاط إنساني ظاهر)؛ وبالمقابل، ليس هناك علم الإنسان إلاّ إذا انكببنا على الطريقة التي يتمثل بها الأفراد أو المجموعات شركاءهم في عمليتي الانتاج والتبادل، والطريقة التي يبيّنون بها أو يجهلون، أو يخفون تلك الإوالية وموقعهم فيها، وأسلوب تمثيلهم للمجتمع الذي تتمّ داخله، [تلك الإوالية]، والحالة التي يشعرون من خلالها أنهم مندمجون فيه، أو معزولون عنه، أو مرتبطون به، أو خاضعون له أو أحرار؛ فموضوع العلوم الانسانية ليس ذاك الانسان المكرّس منذ فجر التاريخ، أو منذ اطلالة عصره الذهبي، للعمل؛ بل هو ذاك الكائن الذي يشكّل، من خلال أشكال الانتاج التي تتحكم بوجوده، تمثيلاً عن هذه الحاجات، وعن المجتمع الذي يشبع من خلاله أو معه أو ضدّه تلك الحاجات، فيصل بذلك في نهاية المطاف إلى تكوين تمثيل للاقتصاد ذاته. أمّا بالنسبة للغة فالأمر هو ذاته: بالرّغم من أن الإنسان هو الكائن الوحيد الناطق، فليس من علم الإنسان بشيء أن نعرف التحولات الصوتية وقرابة اللغات وقواعد الانزلاقات الدلالية؛ وبالمقابل،

(*) يريد المؤلف أن اللغة بالرغم من اعتمادها على المراكز العصبية الخاصّة بالسمع والبصر والحركة، القائمة في القشرة الدماغية، إلا أن الدراسة التشريحية لهذه المراكز وآليتها الفيزيولوجية لا تدخل في نطاق اللسانيات أو العلوم الانسانية. (م).

يمكن أن نتحدّث عن علمٍ للإنسان ما أن نحاول تفريق الطريقة التي بها يتمثل الأفراد أو المجموعات، والكلمات، واستعمالهم لصيغها ومعانيها، أو تركيبهم لخطابات حقيقية، وإظهارهم خلالها، أو إخفائهم ما يفكرون أو يقولون، دون شعور منهم ربما، أكثر أو أقل مما يقصدون، ومخلفين، في كل الحالات، مجموعة آثار كلامية عن هذه الأفكار يجب حل رموزها وإعادة حيويتها التمثيلية إليها بقدر الإمكان. وبالتالي، ليس موضوع العلوم الإنسانية هو اللغة (مع أن الانسان وحده هو الذي ينطق بها)، بل هو ذلك الكائن الذي، من داخل اللغة التي تحيط به، يتمثل، حين ينطق، معانيَ الكلمات والعبارَات التي يتلفظ بها، وينتهي في آخر المطاف إلى تشكيل تمثيل للغة ذاتها.

يتّضح، من هنا، أن العلوم الإنسانية ليست تحليلاً لما هو الإنسان بطبيعته؛ بل بالأحرى تحليلاً يمتد بين ما هو عليه الإنسان في وضعيته، (ككائن حيّ، عامل، ناطق) وما يخول هذا الكائن أن يعرف (أو يحاول أن يعرف) ما هي الحياة، وعلام يستند جوهر العمل وقواعده، والطريقة التي تمكّنه من الكلام. تملأ إذاً علوم الانسان تلك المسافة التي تفصل (وتربط معاً) البيولوجيا وعلم الاقتصاد وفقه اللغة إلى ما يضفي عليها إمكانية الوجود في كينونة الإنسان ذاتها. فمن الخطأ إذاً أن نجعل من العلوم الانسانية امتداداً داخلياً للإواليات البيولوجية في الجنس البشري، وفي عضويته المركّبة، وسلوكه، ووعيه؛ وليس أقل حظاً من أن نجعل في عداد علوم الإنسان الاقتصاد وفقه اللغة (الذي يظهر تمرّدهما على العلوم الانسانية من خلال الجهد المبذول لإقامة اقتصاد وفقه لغة بحتيْن). في الحقيقة، لا تقع العلوم الانسانية داخل هذه العلوم ولا تدخلها إلى نطاقها، بطريقة حَرفها نحو ذاتيّة الإنسان؛ ولئن هي استعادتها في إطار التمثيل، فقد يتمّ ذلك بالإمساك بها ثانية من طرفها الخارجيّ، فتبقيها على كثافتها وتستقبل الإواليات والوظائف التي تعزلها كموضوعات تضعها موضع البحث، لا لتدرسها في ذاتها، ولكن فيما تكفّ عن كونها كذلك، عندما يفتح أمامها حيِّز التمثيل(*)؛ ثم تبين من هذا المنطلق كيف يمكن أن ينشأ وينتشر تمثيل معيِّن عن ماهية هذه الموضوعات. وهي تقود خلسة علوم الحياة والعمل واللغة إلى جهة تحليلية التناهي، تلك التي تبينّ كيف يمكن للإنسان أن يتعامل داخل كينونته مع هذه الأشياء التي يعرفها، وأن يعرف هذه الأشياء التي تحدِّد، وضعياً، نمط كينونته. لكن ما تتطلّبه التحليلية من خصوصية أو على الأقل من انتماء عميق لكائن لا يدين بتناهيه إلاّ لنفسه، نرى العلوم الإنسانية تُطوِّره في خارجية المعرفة. لذلك إذن، ليس من خاصية العلوم الانسانية أن تهدف إلى مضمون معينّ (ذاك الموضوع المميَّز الذي هو الكائن البشري)؛ بل دورها بالأحرى شكلي بحت: أي مجرّد كونها، بالنسبة للعلوم التي تعتبر الكائن البشري موضوعاً لها (كلياً، كالاقتصاد وفقه اللغة، أو جزئيا، كالبيولوجيا)، تقف في موقع مزدوج، وأن هذه الإزدواجية في النتيجة يمكن ان تصحّ، بالنسبة لها.

يظهر هذا الموقع بوضوح على مستويين: لا تدرس العلومُ الإنسانية حياة وعمل ولغة الإنسان، حيث يمكنها أن تظهر في أصفى شفافيتها، بل في تلك الطبقة من التصرُّفات، والسلوكيات سابقاً، والمواقف، والإشارات السابقة، والجمل الملفوظة أو المكتوبة، التي

(*) أي أن السؤال العلمي في هذه الحالة لا ينصب على وجود هذه الإواليات والوظائف كموضوعات خارجية، بل على معانيها المتمثلة في الذهن. (م).

أعطيت سلفاً في داخلها وللمرّة الأولى لأولئك الذين يعملون ويتصرّفون ويقايضون وينطقون؛ وعلى مستوى آخر (إنها الخاصة الشكلية عينها، لكنها طُوِّرت إلى حدِّها الأقصى والأكثر ندرة)، من الممكن في كل حين أن تُعالج بأسلوب العلوم الإنسانية (أسلوب البسيكولوجيا أو السوسيولوجيا أو تاريخ الثقافات والأفكار والعلوم)، باعتبار أنه قد يبرز عند بعض الأفراد أو المجموعات ما يشبه وجود ضرب من ضروب المعرفة التخمينية حول الحياة والانتاج واللغة، ـ وبالتحديد هو اقتصاد وبيولوجيا وفقه لِلُغة. لا شك أن ذلك لا يعدو كونه إشارة إلى احتمال، قلّما يحصل فعلاً وقد لا يكون له، على مستوى التجريبيات، مردود كبير؛ لكن مجرّد وجود هذا الاحتمال كمسافة واردة أو كتباعد بين العلوم الإنسانية ومنطلقاتها، وإمكانية تطبيق هذه اللعبة عليها هي أيضاً (من الممكن في كل حين أن تُنشأ علوم الإنسان عن علوم الإنسان، وسيكولوجيا السيكولوجيا، وسوسيولوجيا السوسيولوجيا. . . إلخ). يكفي لإظهار موقعها الفريد، بالمقارنة مع البيولوجيا والاقتصاد وفقه اللغة. لا تشكو العلوم الإنسانية من تدنٍ في الدقة أو الصرامة؛ بل تقف كعلوم للإزدواجية في موقع «ميتامعرفي» [ابستمولوجي]. والصدر: ((ميتا ـ) هنا ليس في محلّه: إذ يُحكى عن ميتا ـ لغة (Métalangage) فقط حين يُراد تحديد قواعد تفسير لغةٍ أولى. أما هنا، فحين تضاعف العلومُ الإنسانية علوم اللغة والعمل والحياة، حين تضاعف نفسها بالغةً بذلك أقصى حدودها، فهي لا تسعى إلى وضع خطاب مقعّد (Formalisé)(*): بل على العكس فانها تغرز الإنسان الذي جعلته موضوعها في حقل التناهي والنسبية والرؤيا، ـ أي في حقل تحفير الزمن غير المحدود للزمن. من الأصحّ إذاً بالنسبة للعلوم الإنسانية الكلام على موقعها «ما فوق ـ» أو «ما تحت ـ المعرفيّ» («ana» ou «hypo ' épistémologique»)؛ ولو أمكن تجاوز هذا المسبق الأخير («hupo») من معناه الدونيّ لكان أعطى فكرة واضحة عمّا يحصل: فيسهُل فهم أن انطباع الغموضِ وقلة الدقه والتحديد التي تخلّفه كل العلوم الإنسانية تقريباً، ليس سوى نتيجة سطحية لما يُجيز لنا تحديدها في وضعيتها.

III ـ النماذج الثلاثة

يمكن القول، بمقاربة أولى، إن ميدان علوم الإنسان تغطيه ثلاثة «علوم»، أو بالأحرى ثلاثة قطاعات معرفية تنقسم جميعها داخل ذاتها وتتصالب فيما بينها؛ تحدّد هذه القطاعاتِ الصلةُ الثلاثية القائمة بين علومِ الإنسان عامة وبين الاقتصاد والبيولوجيا وفقه اللغة. نستطيع الاعتبار هكذا أن «القطاع السيكولوجي» وجد موقعه حيث ينفتح الكائن الحي، بامتداد وظائفه وخطاطاته العصبية ـ الحركية، وضوابطه الفيزيولوجية، وبالفواصل أيضاً التي تقطع هذه كلها وتحدّها، تنفتح أمام إمكان التمثيل؛ وهكذا أيضاً لكان «القطاع السوسيولوجي» وجد موقعه، حيث يبني الفرد العامل المنتج المستهلك تمثيلاً عن المجتمع الذي يمارس فيه هذا النشاط، وعن المجموعات والأفراد التي تتوزّع بينهم، وعن مستلزمات وأحكام وطقوس، ومعتقدات، تلك التي يستمد منها [هذا النشاط] القوة والزخم. وأخيراً، في ذاك القطاع

(*) أو متشكل بقواعد وعلاقات علمية أو أيديولوجية خالصة. (م).

الذي تسود فيه قوانين وأشكال لغة ما، ولكن حيث تبقى على شفير ذاتها مخوّلة الإنسان أن يحملها مجموعة تمثيلاته، هناك تولد دراسة الآداب والأساطير، وتحليل جميع الظواهر اللفظيّة والخطية؛ وبكلمة، تحليل الآثار الكلامية التي يمكن أن يخلفها الفرد أو المجتمع. لا يخلو هذا التوزيع دون شك من الدقة بالرغم من كونه موجزاً جداً، إلاّ أنه يبقي كلياً على مشكلتين أساسيتين: تتعلّق إحداهما بشكل الوضعية الخاصة بالعلوم الإنسانية (المفاهيم التي حولها تنتظم، ونموذج العقلانية الذي إليه تستند ومن خلاله تحاول أن تتكون كمعرفة)؛ وترتبط الأخرى بعلاقتها بالتمثيل (وهذا الواقع التناقضي المتمثّل في أنها تتمركز حيث يوجد تمثيل، فهي لا تتعامل في كل الأحوال إلاّ مع حدود الوعي الخارجية، إوّاليات كانت أم أشكالاً أم سياقات لاواعية).

نعرف جيداً المعارك، التي خلّفها البحث عن وضعية مميَّزة في حقل العلوم الإنسانية: تحليل تكويني (génètique) أم بنيوي؟ شرح أم فهم؟ لجوء إلى «الأدنى» أم إبقاء التفسير على مستوى القراءة؟

في الحقيقة، لم تظهر كل هذه النقاشات النظرية ولا استمرّت طيلة تاريخ العلوم الإنسانية، لأنه كان على هذه الأخيرة أن تواجه في الانسان موضوعاً من التعقيد، بحيث لم يتم بعد إيجاد مدخل وحيد إليه، أو بحيث كان لابد من اللجوء إلى عدة مداخل بالتناوب. بالواقع، لم تظهر هذه المناقشات إلاّ بقدر ما تستند وضعية العلوم الانسانية إلى نقل نماذج ثلاثة متميزة في آن معاً. وليس هذا النقل بالنسبة للعلوم الانسانية ظاهرة هامشية (نوع من بنية مساندة، من تعريج على معقولية خارجية، من تثبيت بواسطة سبق تكوينها)؛ وليس كذلك حلقة محصورة من تاريخها (أزمة تكوين، في حقبة منعتها فيها حداثتها من تحديد مفاهيم لها وقواعد). إنه بالأحرى واقع ثابت مرتبط إلى الأبد بوضعها الخاص في الحيِّز المعرفي. ينبغي بالفعل التمييز بين نوعين من النماذج التي تلجأ العلوم الانسانية إليها (إذا ما وُضعت نماذج التقعيد على حدة). كان هناك، من جهة ـ وما زال هناك في الغالب ـ مفاهيم منقولة انطلاقا من قطاع آخر للمعرفة وهي، بفقدانها من جرّاء ذلك كل فعالية عملانية، لم يعد لها سوى دور تمثيلي (كالإستعارات العضوانية(*) في سوسيولوجيا القرن التاسع عشر، واستعارات جانيه (Janet) الطاقيّة، واستعارات ليفين (Lewin) الهندسية والدينامية). لكن هناك أيضاً النماذج المكوِّنة التي لا تشكل بالنسبة للعلوم الإنسانية تقنيات تقعيد، أو وسائط بسيطة بأقل جهد ممكن، لتخيّل سياقات؛ إنها تسمح بتشكيل مجموعات من الظواهر كموضوعات عديدة لمعرفة ممكنة، إنها تؤمن تواصلها في المجال الوضعي، إنما تضعها في متناول التجربة كما كانت، مرتبطة سلفاً فيما بينها. فهي تلعب دور «مقولات» في معرفة العلوم الانسانية ذات الطابع المميّز [أي المعرفة].

هذه النماذج الثلاثة المكوِّنة مستعارة من قطاعات البيولوجيا والاقتصاد ودراسة اللغة. فعلى صفحة اسقاط (projection) البيولوجيا، يبدو الانسان كائناً ذا وظائف، ـ يتلقى مثيرات

(*) الاستعارات العضوانية: تشبيه المؤسسات الاجتماعية مثلاً بالجسد الحي (الرأس: الحكومة المعدة: الانتاج، الأعصاب: شبكة المواصلات الخ..). (م).

(فيزيولوجية، إنّما إجتماعية أيضاً، وما بين انسانية، وثقافية)، مستجيباً لها، متكيّفاً معها، متطوراً، خاضعاً لمقتضيات البيئة، متأقلماً مع التغيرات التي تفرضها، ساعياً إلى إزالة الاختلالات، عاملاً بموجب نظم، خاضعاً باختصار لظروف معيشية، وقادراً على استنباط ضوابط تصحيحية وسطية تمكنه من ممارسة وظائفه. وعلى صفحة إسقاط الاقتصاد، يبدو الإنسان صاحب حاجات ورغبات، يعمل على إشباعها، وذا مصالح إذن، ساعياً وراء منافع بالتواجه مع أناس آخرين؛ فيبدو، باختصار، في حال تنازع دائم؛ وهو يتلافى هذه النزاعات أو يهرب منها أو يتوصل إلى السيطرة عليها، إلى إيجاد حل يخفف، نسبياً ومؤقتاً على الأقل، من تناقضها؛ فيضع مجموعة قواعد هي في آن معاً حدٌّ للتنازع وإثارة مجدّدة له. أخيراً، وعلى صفحة إسقاط اللغة، تبدو تصرفات الإنسان كأنها تريد التعبير عن شيء ما؛ فأدنى حركاته، حتى في إوالياتها اللاّإرادية وفي إحباطاتها، تحمل معنى؛ وكل ما يقيمه حول نفسه من أشياء وطقوس وعادات وخطابات، وكل سلسلة الآثار التي يخلفها وراءه، تشكّل مجموعة منسجمة ونظام علامات. وهكذا، فإن هذه الأزواج الثلاثة، الوظيفةوالمعيار، النزاع والقاعدة، الدلالة والنظام، تغطي مجال معرفة الإنسان برمته دون أن تهمل منه شيئاً.

لا ينبغي مع ذلك الاعتقاد أن كلاً من أزواج هذه المفاهيم يبقى ثابتاً على صفحة الإسقاط التي ظهر عليها: فالوظيفة والمعيار ليسا هما حصراً مفهومين سيكولوجيين وحسب؛ والنزاع والقاعدة لا ينطبقان فقط على القطاع السوسيولوجي؛ والدلالة والنظام لا يصحّان فقط بالنسبة للظواهر المتصلة باللغة بشكل من الأشكال. تدخل كل هذه المفاهيم في جسم العلوم الإنسانية المشترك، وتصلُح في كل ميدان تشمله: من هنا الصعوبة غالباً في تثبيت الحدود، لا بين الموضوعات وحسب، إنما أيضاً بين المناهج الخاصة لكل من السيكولوجيا والسوسيولوجيا وتحليل الآداب والأساطير. مع ذلك، يمكن إجمالاً القول إن السيكولوجيا هي في الأساس دراسة الإنسان عن طريق الوظائف والمعايير (وهي وظائف ومعايير يمكن، ثانوياً، تفسيرها من منطلقات النزاعات والدلالات والقواعد والأنظمة)؛ والسوسيولوجيا هي أساساً دراسة الإنسان عن طريق القواعد والنزاعات (لكن هذه يمكن تفسيرها. وهناك نزعة دائمة لتفسيرها ثانوياً سواء من منطلق الوظائف، كما لو كانت مجموعة أفراد مرتبطين ببعضهم عضوياً، سواء من منطلق نظام دلالات، كما لو كانت نصوصاً مكتوبة أو شفوية)؛ وأخيراً، إن دراسة الآداب والأساطير هي في جوهرها من اختصاص تحليل الدلالات والأنظمة ذات الدلالة، لكنه من المعروف أنه يمكن استعادة هذا التحليل من زاوية الانسجام الوظيفي أو من زاوية النزاعات والقواعد. هكذا تتداخل العلوم الإنسانية كلها، ويمكن لكل منها أن يفسّر الآخر، وتزول الحدود فيما بينها، وتتكاثر إلى ما لانهاية العلوم الوسيطة والمختلطة، لدرجة أن موضوعها الخاص ينتهي إلى ذوبان. لكن مهما كانت طبيعة التحليل أو ميدان تطبيقه، فلدينا مقياس شكلاني لمعرفة ما يقع على مستوى السيكولوجيا أو السوسيولوجيا أو تحليل اللغات: إن اختيار النموذج الأساسي، ووضع النموذج الثانوي [بالنسبة له]، هما اللذان يتيحان لنا معرفة البرهة التي علينا أن نفكر فيها سيكولوجياً أو سوسيولوجياً في مجال دراسة الآداب والأساطير، وفي أي وقت يكون علينا أن نفكك رموز النصوص في مجال السيكولوجيا أو نقدم على تحليل سوسيولوجي. إلا أن تراكب هذه النماذج المتعددة لا تشكل نقصاً منهجياً. فلا

خطأً إلاَّ في حال عدم ترتيب النماذج وتمفصلها الواحد على الآخر بوضوح. وقد بات معلوماً بأية دقة رائعة أمكن إجراء دراسة الميتولوجيات الهندوروبية، وذلك باستخدام النموذج السوسيولوجي على خلفيَّةٍ من تحليل الرموز والدلالات. ونحن نعلم بالمقابل مدى التفاهات التلفيقية التي أدى إليها دائماً المشروع الفاشل في تأسيس سيكولوجية مسماة «سريرية» (clinique).

يفسر تداخُل النماذج الثلاثة هذه، سواء كان مبرَّراً ومسيطراً عليه، أم كان يتم في حال من التشويش والغموض، تلك المناقشات حول المناهج التي ذكرناها لتوّنا. فلا يعود أصل هذه المناقشات ومبررها الى التعقيد المتناقض أحياناً الذي يقال إنه من ميزات الانسان الخاصة، بل إلى لعبة المواجهات التي تسمح بتحديد كل من النماذج الثلاثة إزاء الآخرَيْن. مواجهة التكون بالبنية هي مواجهة الوظيفة (بتطورها، بعملياتها المتنوعة تدريجياً. بتكيفاتها التي اكتُسبت وتوازنت مع الوقت) بتزامن النزاع والقاعدة، الدلالة والنظام؛ مواجهة التحليل «من تحت» بالتحليل الذي يبقى على مستوى موضوعه(*)، هي مواجهة التنازع (كمعطيّة أولية، قديمة، مبرمجة منذ حاجات الانسان الأولية) بالوظيفة والدّلالة كما تظهران في اكتمالهما الخاص؛ ومواجهة الفهم بالتفسير هي مواجهة التقنية التي تسمح باكتشاف معنى، انطلاقاً من النظام الدالّ، بتلك التي تسمح بوصف نزاع مع عواقبه، أو بالأشكال والتشوهات التي قد تكتسبها أو تتعرض لها وظيفة ما مع أعضائها. لكن ينبغي المضيّ إلى أبعد من ذلك. معروف في العلوم الإنسانية أن وجهة النظر التابعة للنزعة **التفاصلية** (dicontinuité) (الحد الفاصل بين الطبيعة والثقافة، عدم امكانية ارجاع الواحدة الى الاخرى من التوازنات أو الحلول المتوافرة، من قبل كل فرد أو مجتمع، غياب الاشكال التوسطية، وعدم وجود اتصال غير متقطع في الزمان والمكان) تتعارض مع النزعة، الاستمرارية، ويفَسِّر وجودُ هذا التعارض بطابع الاستقطاب الازدواجي للنماذج. فيستند تحليل الاستمرارية إلى ديمومة الوظائف (التي حافظت منذ فجر الحياة على هويةٍ تسمح وتجذِّر التكيّفات المتتالية)، والتي تسلسل النزاعات (إذ عبثاً تتخذ أشكالاً مختلفة، فإن صخبها الأساسي مستمر)، إلى نسيج الدلالات (التي يستعيد بعضُها الآخر وتشكل مرتكزاً للخطاب)؛ أمَّا تحليل التفاصليات، فيسعى على العكس إلى إظهار التماسك الداخلي للأنظمة الدالة، وخصوصية مجموعات القواعد والصفة المقرِّرة التي تتخذها إزاء ما ينبغي تنظيمه، وانبثاق المعيار ما فوق التأرجحات الوظيفية.

قد يكون ممكناً إعادة رسم تاريخ العلوم الانسانية كله، منذ القرن التاسع عشر، انطلاقاً من هذه النماذج الثلاثة. فلقد غطت بالفعل كل صيرورته لأنه يمكن رصد سلالة امتيازاتها من أكثر من قرن: أولاً تسود هيمنة النموذج البيولوجي (الانسان، نفسيته، جماعته، مجتمعه، واللغة التي ينطق بها، موجودة كلها في العصر الرومنسي ككائنات حية، وبقدر ما هي حية بالفعل؛ كان شكل كيانها عضوياً ويُصار إلى تحليله بتعابير وظيفية)؛ ثم تليها هيمنة النموذج الاقتصادي: (فالانسان وكل نشاطه، هما محلّ نزاعات بحيث يغدوان معاً تعبيراً متفاوت الوضوح عنها، وحلاً متفاوت النجاح لها)؛ وأخيراً، تماماً كما يجيء فرويد بعد كونت

(*) أي تفسير الأعلى بالأدنى. (م).

وماركس ـ يبدأ العهد الفقهي (عندما يكون المقصود تفسير وكشف المعنى الخفي)، والعهد اللساني (حين يصبح المقصود بناء النظام الدّالّ وإظهاره إلى النور). هناك إذاً انحراف شاسع قاد العلوم الإنسانية من شكل أكثر كثافة بالنماذج الحية، إلى آخر أكثر إشباعاً بالنماذج المستمدة من اللغة. بيد أن هذا الانزلاق أتبع بآخر: ذاك الذي انكفأ إلى خلف الحدّ الأوّل لكلٍّ من الأزواج الثلاثة المكوّنة (الوظيفة، النزاع، الدلالة)، وأبْرزَ بزخم أهمية الثاني (معيار، قاعدة، نظام): يمكن أن يمثل مع الفارق كلٌّ من غولدشتين، موسّ ودومازيل (Goldstein, Mauss, Dumezil) الانقلاب داخل كل نموذج من هذه النماذج الثلاثة. وقد ترتبت على هذا الانقلاب مجموعتان بارزتان من النتائج: طالما كانت وجهة نظر الوظيفة طاغية على تلك التي للمعيار (أي طالما أن محاولة فهم عمل الوظيفة لم تكن تتم انطلاقاً من المعيار ومن داخل النشاط الذي يفرضه)، فكان الأمر الواقع يفرض التمييز بين الوظائف السوية، وغير السوية؛ وهكذا تمّ التسليم جدلاً بسيكولوجيا مرضية جنباً إلى جنب مع السيكولوجيا السوية، لكنها كمثيلتها العكسية (من هنا أهمية رسم جاكسون البياني عند ريبو وجانيه)؛ ويُسلَّم أيضاً بعلم نفس مَرَضيّ خاص بالمجتمعات (دوركهايم، Durkheim)، وأنواع لا عقلانية وشبه مرضية من المعتقدات (ليڤي ـ برول، بلوندیل/ Lévy - Bruih'l, Blondel؛ كذلك، طالما كانت وجهة نظر التنازع طاغية على وجهة نظر القاعدة، كان يفترض أن بعض النزاعات لا يمكن التغلب عليها بحيث إنه يخشى وقوع الأفراد والجماعات في هاويتها؛ وأخيراً وطالما كانت وجهة نظر الدلالة طاغية على تلك التي للنظام، كان هناك تمييز بين الدّالّ وغير الدّالّ، وكان يُسَلَّم بوجود معنى في ميادين معيَّنة من السلوك الإنساني والحيِّز الاجتماعي، وبانعدامه في ميادين أخرى. حتى أن العلوم الإنسانية كانت تقوم بتمييز جوهري في حقلها الخاص، وتراوح بين قطب إيجابي وآخر سلبي، وتشير دوماً إلى غيريَّة (إنطلاقاً من الغيرية التي كانت تحلّلها). وبالعكس، عندما تمَّ التحليل من منظور المعيار، القاعدة والنظام، استمدت كل مجموعة من ذاتها تماسكها الخاص وأحقّيتها، ولم يعد ممكناً التحدّث حتى بخصوص المرضى، عن «وعي مَرَضيّ»، وبخصوص مجتمعات أهملها التاريخ، عن «عقليات بدائية»، وبخصوص حكايات مبهمة، عن أساطير غير منسجمة ظاهرياً، وعن «خطابات لا معنى لها». بل إنه يمكن التفكير في كل شيء ضمن أطر النظام والقاعدة والمعيار. فإن حقل العلوم الإنسانية الذي يصير كثيراً ومتشعباً ـ كون الأنظمة معزولة عن بعضها، والقواعد تشكِّل مجموعات مغلقة والمعايير تستقيم قبالة بعضها في استقلاليتها ـ إلا أنه يلقى نفسَه موحَّداً: وللحال لم يعد منقسماً حسب ثنائية تقويمية. وإذا خيّل لنا أن فرويد قرَّب أكثر من أيٍ سواه معرفةَ الإنسان من نموذجها الفقهي اللغوي، إلاّ أنه أول من حاول أيضاً أن يلغي جذرياً التمييز بين الإيجابي والسلبي (السَّويّ والمَرَضيّ، الممكن فهمه والممتنع إدراكه، الدَّالّ وغير الدّالّ)، يتّضح عندئذ كيف يبشّر بانتقال من التحليل من منظار وظيفي ونزاعي ودلالي إلى تحليل من منظار المعيار، والقواعد، والنظم: وهكذا تدور كل هذه المعرفة، التي رسمت الثقافة الغربية داخلها صورة معينة للإنسان طوال قرن، حول عمل فرويد، دون أن تخرج مع ذلك من وضعها الأساسي. لكن ليس في هذا تكمن أهمية التحليل النفسي الأبلغ حسماً، كما سنرى ذلك لاحقاً.

على أية حال يقودنا هذا الانتقال إلى وجهات نظر المعيار والقاعدة والنظام من مسألة بقيتِ

معلّقة: وهي دور التمثيل في العلوم الإنسانية. فقد أمكن من قبل تقريباً ظهور الاعتراض على حصر هذه الأخيرة [العلوم الإنسانية] في حقل التمثيل (بمقابلتها مع البيولوجيا والاقتصاد واللغة)؛ ألم يكن ينبغي سلفاً التأكيد أن وظيفة قد تُمارَس، ونزاعاً يجرّ عواقبه، ودلالة تفرض معقوليّتها، دون المرور بلحظة وعي واضح؟ ثم ألا ينبغي الآن الاعتراف أن خاصية المعيار، بالنسبة للوظيفة الذي يحدّدها، وخاصية القاعدة بالنسبة للنزاع الذي تتحكم به، وخاصية النظام بالنسبة للدلالة التي يجعلها ممكنة، هي بالتحديد ألّا تقع في متناول الوعي(*)؟ ألا ينبغي أن يضاف إلى الخطين المنحنيين التاريخيين، اللذين سبق عزلها، منحى ثالث، فيقال إنّ العلوم الانسانية، منذ القرن التاسع عشر، لم تكف عن الاقتراب من هذه المنطقة من اللاوعي حيث أُبقي على مرتبة التمثيل معلّقةً؟ في الواقع، فإن التمثيل ليس هو الوعي، ولا شيء يثبت أن هذا الإظهار لعناصر وتنظيمات لم تكن معطاة للوعي بهذه الصفة [أي بكونها عناصر وتنظيمات] يجعل العلوم الإنسانية تفلت من قانون التمثيل. بالفعل، يقوم دور مفهوم الدلالة على إظهار كيف أن شيئاً كالكلام، حتّى لو لم يكن خطاباً واضحاً أو مشرّعاً أمام الوعي، يمكن أن يقع بصفة عامة في إطار التمثيل؛ ويقوم دور مفهوم النظام ـ المكمِّل(**) في إظهار كيف أن الدلالة ليست أبداً أوّليّة ومعاصرة لذاتها، إنّما دائماً ثانوية ومشتقّة بالنسبة لنظام سابق لها، يشكّل أصلها الوضعي، ويطرح نفسه، شيئاً فشيئاً، مرحلياً وجانبياً من خلالها؛ والنظام، بالنسبة لوعي دلالة ما، هو دائماً لاواعٍ، لأنه كان موجوداً قبله، ولأن وعي الدلالة فيه يقيم، وعبره يتحقّق بكامله؛ ولكن بما أن النظام هو دائماً وعْد بوعي مستقبلي ربّما لن يستوعبه أبداً. بتعبير آخر، زوج: الدلالة ـ النظام، هو ما يؤمن في الوقت نفسه إمكانية تمثيل اللغة (كنصّ أو كبنية يحللها فقه اللغة واللسانية) والحضور القريب ولكن المتقهقر للأصل (مثلما يظهر في تحليلية التناهي كنمطٍ لكينونة الانسان). وبالطريقة نفسها، يُظهر معنى النزاع كيف أن الحاجة والرغبة أو المصلحة بإمكانها، حتى لو لم تكن معطاة للوعي الذي يختبرها، أن تأخذ شكلاً في التمثيل؛ أمّا دور مفهوم القاعدة النقيض، فهو أن يُظهر كيف أن عنف التنازع وإلحاح الحاجة الوحشي الظاهر، ولاتناهي الشهوة الفوضوي قد نظّمها سلفاً لا مفكَّرٌ، لا يُملي عليها قواعدها وحسب، بل يجعلها أيضاً ممكنة انطلاقاً من قاعدةٍ ما. والزوج: القاعدة ـ النزاع يؤمِّن إمكان تمثيل الحاجة، (هذه الحاجة التي يدرسها الاقتصاد كسياق موضوعي في العمل والانتاج)، وإمكان تمثيل هذا اللامفكر الذي تكشف تحليلية التناهي الستار عنه. ويقوم أخيراً دور مفهوم الوظيفة على إظهار كيف أن بُنى الحياة تستطيع إتاحة فرصة تمثيل (وإن لم تكن بنىً واعية)، ودور مفهوم المعيار إظهار كيف أن الوظيفة تضع لنفسها شروط إمكانيتها الخاصة وحدود ممارستها.

نفهم هكذا كيف تستطيع تلك المقولات الكبرى أن تنظم حقل العلوم الانسانية: ذلك أنها تجتازه من طرف إلى طرف، تفصل، لكنها أيضاً تربط الوضعيات التجريبية للحياة والعمل واللغة (التي من خلالها برز الإنسان تاريخياً كصورة لمعرفة محتملة) بأشكال التناهي

(*) أي ليس من الضروري، بل ربما من خواص هذه الأمور أنها تقع دون أن يدرِي بها الوعي، بل يجب أن تقع أولاً ليدري بها الوعي لاحقاً، أو لا يدري. (م).

(**) المكمل: صفة للمفهوم وليس للنظام. (م).

التي تميز نمط كينونة الانسان (كما تكوّن منذ لم يعد التمثيل يحدِّد حيِّز المعرفة العام). إذن، ليست هذه المقولات مجرَّد مفاهيم تجريبية عامة إلى حدٍ ما؛ إنها بالضبط المنطلق الذي يتيح للانسان أن يكرِّس نفسه لمعرفة محتملة؛ وهي تَعْبُرُ كل حقل إمكانيته وتُمَفْصِله بشدّة حول البعدين اللذين يحدّانه.

لكن ليس هذا كلُّ ما في الأمر: إنها تسمح بانفصال الوعي عن التمثيل، وهي ميّزة كل المعرفة المعاصرة عن الإنسان. وهي تحدِّد الأسلوب الذي به تطرح التجريبيات للتمثيل، لكن بشكل غير حاضر أمام الوعي (الوظيفة، النزاع، والدلالة، هي الأسلوب الذي به تتضاعف الحياة والحاجة واللغة عبر التمثيل، إنما بشكل قد لا يكون واعياً تماماً)؛ وهي تحدِّد، من جهة أخرى، الأسلوب الذي يمكن أن يُطرح به التناهي الأساسي أمام التمثيل تحت شكل وضعي وتجريبي، إنما غير شفاف بالنسبة لوعي ساذج [لا خبرة له]، (فلا المعيار ولا القاعدة ولا النظام معطاة للتجربة اليومية: إنها تجتازها مفسحة المجال أمام لحظات وعي جزئية لكنها لا تتوضح كلياً إلّا من خلال معرفة تأمّليّة). بناء عليه، لا تتحدَّث العلوم الإنسانية إلّا حول عنصر ما يمكن تمثيله، لكن حسب بُعدٍ واعٍ / لا واعٍ متميِّز بمقدار ما يتم السعي إلى إظهار ترتيب الأنظمة والقواعد والمعايير. فتجري الأمور كما لو أن الفصل بين السَّويّ والمَرَضيّ كان في طور الانّحاء لصالح ثنائية الوعي واللاوعي.

يجب ألَّا يُنسى أذن أن أهمية اللاوعي المتزايدة لا تؤثر إطلاقاً على أولوية التمثيل. بيد أن هذه الأولوية تثير مسألة مهمة. الآن وقد باتت المعارف التجريبية، كمعارف الحياة والعمل واللغة، غير خاضعة لقانونه، الآن والعمل جاد على تحديد نمط وجود الإنسان خارج حقله، فما هو التمثيل، إن لم يكن ظاهرة تجريبية تحدث في الإنسان، ويمكن تحليلها على هذا الأساس. وإذا كان التمثيل، يحدث في الإنسان، ما الفرق بينه وبين الوعي؟ غير أن التمثيل ليس مجرّد موضوع للعلوم الإنسانية، بل هو، كما رأينا للتو، ميدان العلوم الإنسانية بكل امتدادها: إنه الأساس العام لهذا النوع من المعرفة، وهو ما يجعل هذه المعرفة ممكنة. من هنا تبرز نتيجتان: الأولى، ذات طبيعة تاريخية، وهي أن العلوم الانسانية، خلافاً للعلوم التجريبية منذ القرن التاسع عشر، وخلافاً للفكر الحديث، لم تستطع الالتفاف حول أولوية التمثيل؛ إنها، مثل كل المعرفة الكلاسيكية، تقيم في التمثيلات؛ لكنها ليست على الإطلاق وريثها أو امتدادَها، لأن إطار المعرفة قد تغيّر برمّته؛ وهي لم تولد إلَّا بقدر ما ظهر، مع الانسان، كائن لم يسبق له وجود في حقل الإبيستيمية. مع ذلك، يمكن أن نفهم لماذا كل مرة يُراد استخدام العلوم الإنسانية للتفلسف، ونقل ما أمكن تعلمه عن الإنسان، حيثما يكون موضوع بحث، إلى مجال الفكر، فإنه يجري تقليد فلسفة القرن الثامن عشر، مع أنه لم يكن فيها مكان للإنسان(*)؛ ذلك أنه بتوسيع ميدان معرفة الإنسان إلى ما وراء حدودها، تُوَسَّع كذلك مملكة التمثيل إلى ما وراء حدوده، وينتهي المطاف مجدَّداً إلى فلسفة من النوع

(*) يريد أنه ما أن يجري اكتساب معرفة محددة عن الانسان في مجال أحد العلوم الانسانية، حتى يشرع بعض التفلسف في استخدام هذه المعرفة الجزئية وتعميمها في مجال الفكر بذات طريقة التمثيل المتبعة في الفلسفة خلال القرن الثامن عشر، حيث لم يكن الانسان بالذات مطروحا كموضوع سواء في الفلسفة أو العلوم الانسانية التي لم تكن قد ظهرت بعد. (م).

الكلاسيكي. النتيجة الأخرى هي أن العلوم الإنسانية تجد نفسها وهي تعالج ما هو تمثيل (واعياً كان أم غير واع)، تعالج كموضوع لها ما هو شرط إمكانيتها. يدفعها إذن دائماً نوع من الحركية المتعالية. ولا تكفّ إزاء نفسها عن ممارسة النقد الذاتي. فتنطلق مما هو معطى للتمثيل، وصولاً إلى ما يجعل هذا التمثيل ممكناً، ولكنه أيضاً لا يعدو كونه تمثيلاً. بحيث إنها، خلافاً للعلوم الأخرى، لا تسعى إلى الشمولية والدقة في منهجها، بقدر ما تسعى إلى فضح أوهامها باستمرار: إلى الانتقال من بداهة فوريّة لا سيطرة عليها إلى أشكال أقل شفافية، إنما أكثر أهمية. يُطرح هذا السعي شبه المتعالي دائماً بشكل كشف. فهي دائماً حين تكشف تستطيع بالتالي، وكردة فعل، أن تتعمّم أو أن تترهَّف إلى حدّ التفكر في الظاهرات الفردية. هناك، في أفق كل علم إنساني، مشروع إعادة وعي الانسان إلى ظروفه الواقعية، ردّه إلى المحتويات والأشكال التي ولدته والتي تغيب فيه، لذلك، ليست مشكلة اللاوعي - إمكانية وجوده، وصنعه، نمط وجوده، ووسائل معرفته ووسائل كشفه - مشكلة محصورة في العلوم الإنسانية فقط تصطدم بها خلال مسيرتها؛ بل هي في النهاية مشكلة تغطي وجودها ذاته. فإن هناك عملية مبالغة في التقييم المتعالي تنقلب إلى عملية كشف للاوعي، وتكون بذلك عاملاً مؤسساً لكل العلوم الإنسانية.

قد نعثر على وسيلة في حصر علوم الإنسان بما هو جوهري فيها. مما يتبيّن، على أية حال، أن ما يظهر خصوصية العلوم الإنسانية ليس هذا الوضع المميَّز والمعقد بشكل فريد، والذي هو الإنسان. وذلك لسبب بسيط هو أنه ليس الانسان هو الذي يبنيها، ويعطيها ميداناً خاصاً؛ لكنها هي جاهزية الإبستيمية العامة التي تفسح لها المكان، تستدعيها وتنشئها، - سامحة لها بهذا بأن تكوِّن الانسان كموضوع لها. هناك إذاً «علم إنساني» ليس حيث يكون الإنسان هو الموضوع، بل حيث تُحلَّل، في بعد اللاوعي الخاص، المعاييرُ، القواعد، المجموعات الدالة التي تكشف للوعي شروط أشكالها ومضامينها. أمَّا التحدّث عن «علوم الانسان» في كل الحالات الأخرى، فلا يعدو كونه مجرَّد مغالاة كلامية. نفهم من هنا كم باطلة وفارغة كل تلك المناقشات المربكة لِمعرفة إمكان اعتبار مثل هذه المعارف علمية حقاً، وما هي الشروط التي يجب أن تخضع لها لتصبح كذلك، فتؤلف «علوم الإنسان» جزءاً من الإبستيمية الحديثة، مثل الكيمياء أو الطب أو أي علم آخر؛ أو مثلما كان الصرف والنحو والتاريخ الطبيعي أيضاً جزءاً من الإبستيمية الكلاسيكية. لكن القول إنها جزء من الميدان (الابستمولوجي) المعرفي معناه فقط أنها فيه تُجذر وضعيتها، وفيه تجد شرط وجودها، وأنها ليست، إذاً مجرّد أوهام، تخيلات خاطئة علمياً، دوافعها نابعة من مستوى الآراء والمصالح والمعتقدات، وأنها ليست «أيديولوجيا» كما يسميها البعض بهذا الاسم الغريب. لكن هذا لا يعني مع ذلك أنها علوم.

إذا صح أن كل علم، أياً كان، إذا دُرس على المستوى الأركيولوجي وكُشفت أرضية وضعيته، يبرز دائماً الإطار المعرفي الذي جعله ممكناً. فيما، بالمقابل قد لا يكون علماً قط كلُّ / تشكيل إبستمولوجي، حتى ولو كان بالاستطاعة استحضاره في وضعيته: فلا يتحول، لذلك السبب، إلى تضليل. إذ يجب التمييز بدقة بين ثلاثة أشياء: هناك الأفكار التي تدعي العلمية، والتي يمكن مصادفتها على مستوى الآراء، وهي لا تشكل (بعد الآن) جزءاً من

الشبكة المعرفية لثقافة معينة: فاعتباراً من القرن السابع عشر مثلاً؛ لم يعد السحر الطبيعي، ينتمي إلى الإبستيمية الغربية، لكنه استمر طويلاً في لعبة المعتقدات والتقويمات العاطفية. ثم هناك الأشكال المعرفية التي يمكن، بتحليل أركيولوجي النوعية، أن يُردَّ إليها في وضعيتها، رسمُها ووضعُها ووظيفتها؛ ويمكنها بدورها أن تخضع لتنظيمين مختلفين: للأول صفات موضوعية وتمنهجية تسمح بتعريفه كعلوم، وليس للآخر هذه المعايير، أي أن وضعيته وحدها هي التي تحدِّد شكل انسجامه مع موضوعه. وينتمي هذا الأخير إلى الميدان الوضعي للمعرفة مع أنه لا يملك المقاييس الشكلية للمعرفية العلمية. من غير الصحيح إذاً وغير المجدي تحليلها كظواهر رأي، بدل أن تُواجه بالتاريخ أو بالنقد مع التشكيلات العلمية بالفعل؛ ومن العبث أيضاً اعتبارها تركيباً يخلط بنسب معينة متغيّرة بين «عناصر عقلانية» وأخرى ليست كذلك. فيجب إعادة تركيزها على مستوى الوضعية التي تجعلها ممكنة، وتحدّد بالضرورة شكلها. فتكون إذن للأركيولوجيا مهمتان بالنسبة لها: أي تحديدُ طريقة جاهزيتها في الإبستيمية حيث تتجذر؛ وتِبيان كذلك ما يميز تشكيلها جذرياً عن تشكيل العلوم بمعناها الحصري. هذا التشكيل الخاص بها يجب ألاّ ينظر إليه كظاهرة سلبية: فليس وجود عائق، ولا وجود قصور داخلي ما، هما اللذان يحولان دون ولوجها عالَم الأشكال العلمية. فهي تكوّن في صورتها الخاصة تشكيلات أخرى للمعرفة، جنباً إلى جنب مع العلوم وعلى الأرضية الأركيولوجية نفسها.

مرت معنا شواهد على مثل هذه التشكيلات في قواعد اللغة العامة وفي نظرية القيمة الكلاسيكية؛ لقد كان لها الأرضية الوضعية نفسها التي للرياضيات الديكارتية، لكنها لم تكن علوماً، على الأقل بالنسبة لمعظم من عاصروها. تلك هي أيضاً حال ما يُسمّى الآن علوماً إنسانية؛ إنها ترسم، لدى تحليلها أركيولوجياً تشكيلاتٍ، وضعيةً تماماً؛ لكن ما أن نحدِّد هذه التشكيلات وطريقة جاهزيتها في الإبستيمية الحديثة حتى نفهم لماذا لا يمكنها أن تكون علوماً: بالفعل، فإن ما يجعلها ممكنه هو نوع من وضع «الجوار» مع البيولوجيا والاقتصاد وفقه اللغة (أو اللسانية)؛ فهي لا حياة لها إلاّ بقدر ما تلجأ إلى جوار هذه الأخيرة - أو بالأحرى تحتها، في حيِّز إسقاطها. لكنها تقيم معها علاقة تختلف جذرياً عن تلك التي قد تقوم بين علمين «مرتبطين» أو «نسيبين»: تفترض هذه العلاقة بالفعل، نقلَ نماذج خارجية إلى بُعْد اللاوعي والوعي، وارتداد الفكر النقدي إلى المكان بالذات الذي أتت منه هذه النماذج. لا جدوى إذاً من القول إن «العلوم الإنسانية» هي علوم خاطئة؛ بل هي ليست علوماً على الإطلاق؛ فالتشكيلات التي تحدد وضعيتها وتجذرها في الإبستيمية الحديثة تمنعها كلياً من أن تكون علوماً؛ وإذا تساءلنا عندئذٍ لماذا أعطيت هذه الصفة، فيكفي التذكير بأنه من حق التحديد الاركيولوجي لتجذّرها أن تطلب وتستقبل نقل النماذج المستعارة من العلوم، ليست إذاً لاتحوّلية الإنسان، وما نعنيه بتعاليه الذي لا يَردّ(*)، ولا حتى شدةُ تعقيده، ما يحول دون كونه موضوعَ علم. لقد كونت الثقافة الغربية، تحت اسم انسان، كائناً يجب عليه أن يكون،

(*) L'irréductibilité: لاتحولية، أو عدم إمكانية اختزال الانسان، أو إرجاعه الى ما هو سواه. والتعالي هنا بمعنى ارتباط الكائن الانساني بالعالم الذي يعيش فيه. (م).

لجملة أسباب مترابطة، ميداناً وضعياً للمعرفة، ودون أن يكون بمقدوره أن يكون موضوع علم.

١٧ ـ التاريخ

لقد تحدثنا عن العلوم الإنسانية، كما تحدثنا عن تلك القطاعات الكبرى التي ترسم تقريباً كلَّ حدودها: السيكولوجيا والسوسيولوجيا وتحليل الآداب والميثولوجيات. إلاّ أنّنا لم نتكلم على التاريخ رغم كونه أول علوم الإنسان ونوعاً ما أمَّها، ورغم كونه متزامناً مع قِدم الذاكرة الإنسانية. أو بالأحرى هذا ما دفعنا إلى إغفاله حتى الآن. إذ قد يجوز ألاّ يكون له مكان في مصافّ العلوم الإنسانية أو على مقربة منها: فالأرجح أنه يقيم معها جميعاً علاقة غريبة، غير محدَّدة، لا تُمحى، أساسيّة أكثر بكثير مما تكون عليه علائق التجاور في حيِّز مشترك.

صحيح، أن التاريخ قد ظهر قبل نشوء العلوم الإنسانية؛ فقد قام، منذ أقدم عصور اليونان، بعدد كبير من الأدوار الكبيرة في الثقافة الغربية: فكان ذاكرة، أسطورة، ونقلاً للكلمة والمَثَل، موصلاً للتقاليد، وعياً نقدياً للحاضر، استشفافاً لمصير الإنسانية، استباقاً للآتي ووعداً بالعودة. إن ما يميّز هذا التاريخ ـ أو ما يمكن على الأقل أن يحدِّده في خطوطه العريضة بالمقارنة مع تاريخنا نحن ـ هو أنه حين كنّا نربط زمن البشرية بمصير العالم (في تأريخ كوني كبير، كما عند الرواقيين)، أو حين كنّا نطبق، بالعكس، على أصغر عناصر الطبيعة مبدأ وحركة نهائية بشرية (كما تفعل نوعاً ما العناية الآلهية عند المسيحيين)، كنا نتمثّل تاريخاً كبيراً أملس متناسقاً في كل جوانبه، يجرّ في تيهانه، في سقوطه أو في صعوده، في دورته، كل البشر ومعهم الأشياء، الحيوانات، الكائنات الحية أو الجامدة، وحتى صفحات الأرض الأكثر صفاء. هذه الوحدة هي التي تفسّخت في أوائل القرن التاسع عشر عند التحوّل الكبير الذي طرأ على الإبستيمية الغربية؛ فاكتشفت تاريخية خاصة بالطبيعة؛ وتحدّدت، حتى بالنسبة لكل صنف كبير من الكائنات الحية، أساليبُ تكيّفٍ مع البيئة سمحت فيما بعد بتحديد سياق تطوره؛ والأعظم من ذلك أنه تم البرهان على أن نشاطات إنسانية مميزة جداً مثل العمل واللغة تنطوي في ذاتها على تاريخية لا تجد مكاناً لها في الحكاية الكبيرة المشتركة فيما بين الأشياء والإنسان: فللإنتاج أنماط تطوّر، ولرأس المال أنماط تثمير، وللأسعار قوانين تأرجح وتبدُّل ليس بالإمكان قياسها على القوانين الطبيعية، ولا حصرها في سيرورة الإنسانية بشكل عام؛ وكذلك الأمر بالنسبة للغة، التي لا تتغير كثيراً بعوامل الهجرة والتجارة والحروب، تبعاً لما يحلّ بالإنسان أو لما يستنبطه مزاجه، بل تتغير حسب شروط متعلقة حصراً بالأشكال الصوتية والنحوية التي تتكون فيها اللغة؛ وإن أمكن القول إن اللغات تولد وتعيش، وتفقد طاقتها حين تهرم، ثم تنتهي إلى الموت، فإن هذه الصورة البيانية المستوحاة من البيولوجيا لا تهدف إلى تذويب تاريخها في زمن هو زمن الحياة، بل إلى التأكيد على أنها تخضع هي أيضاً لقوانين وظيفية داخلية، وأن تأريخها يتطور وفق زمن مرتبط بالدرجة الأولى بتناسقها المميَّز.

هناك عادةً ميل إلى الاعتقاد أن القرن التاسع عشر، ولأسباب في معظمها سياسية واجتماعية، قد أعار اهتماماً كبيراً لتاريخ البشرية، إنه تمّ التخلّي عن فكرة مسطّح زمني

متـواصل، وعن فكـرة التقدم المطَّرد، وعن أن البورجـوازية، حـين أرادت أن تـروي قصـة ارتقـائها قـد جابهت عـبر مسيرة انتصـارها، كثـافـة المؤسسـات التـاريخيـة، وثقـل العـادات والمعتقـدات، وعنف النضالات وتعـاقب النجاح والإحبـاط. ويُفترض أن التـاريخيـة التي تم اكتشافها في الإنسـان قد انـطلقت من هنا لتشمـل الأشياء التي صنعهـا، واللغة التي ينـطق؛ ولتشمل كذلك ما هو أبعد، تشمـل الحياة. وليست دراسـة الاقتصاديـات، وتاريـخ الآداب والصرف والنحـو، من هذا المنـظار أخيراً سـوى انعكـاس انتشـار تـاريخيـةٍ اكتُشفت أولاً في الإنسـان على قـطاعات معـرفية راحت تبعـد عنه شيئـاً فشيئاً. لكن العكس هـو مـا وقـع في الحقيقة. فقد حصلت الأشياء أولاً على تاريخية خـاصة حـرّرتها من ذاك الحيّـز المتصل الـذي كان يفرض عليها تأريخ الإنسان عينه، بحيث لقي الإنسان نفسـه وقد جُـرِّد ممّا كـان يشكّل أوضح مضامين تاريخه: فالطبيعة لا تتحدّث إليه بعد الآن عن خلق العالم أو عن نهايتـه، عن تبعيَّته أو عن دينونته الآتية؛ فهي ما عادت تنطق إلاّ بزمن طبيعي؛ وثـرواتها مـا عادت تـدل على قدم العصر الذهبي أو على عودته المقبلة؛ وباتت لا تتكلم سوى على شروط الانتاج التي تتبدل في التاريخ؛ وما عادت اللغة تحمل آثار ما قبل «بـابل» أو الصرخـات البدائيـة التي قد تكـون دوَّت في أرجاء الغـابات؛ بـل تحمل شـارات نَسَبها الخـاص. ولم يعـد للكـائن الحيّ تاريخ: أو يجد نفسه بالأحرى، من حيث هـو ينطق ويعمـل ويعيش، متشابكـاً، في كينونتـه الـذاتية، مـع تواريـخ لا تخضع لـه ولا تتجانس معـه. لأن الحيِّز الـذي كانت تملأه المعرفـة الكلاسيكية دون تقطّع قد تجزّأ، ولأن كل قطاع قد تحرّر من جرّاء ذلك، تقوقع حول مصيره الخاص، فإنّ الإنسان الذي بـرز في أوائل القـرن التاسـع عشر هو انسـان «منزوع التـاريخ» (déshistorisé).

أمّا القيم الخيالية التي اكتسبها الماضي، وتلك الهالـة الوجـدانية التي أحـاطت به، في تلك الحقبة، ووعي التاريخ، والاهتمام الحماسي بالـوثائق أو الآثـار التي قد خلّفهـا الزمن وراءه، ـ كل ذلك يوضح للعيان بكل جلاء أن الإنسان قد وجد ذاته مفرغاً من التاريـخ، غير أنـه قد شرع مقدماً في أن يلقى في أعماق ذاته، وبـين كل الأشيـاء التي ما زالت قـادرة أن تعكس له صورته (أما الأخرى فقد صمتت وانطوت على ذاتها)، تاريخيّةً ترتبط به بشكـل أساسي. لكن تلك التاريخية ملتبسة المعنى منذ اللحظة الأولى. بما أن الانسان لا يدخل حيّز المعرفة الوضعية إلاّ لكـونه ينـطق ويعمل ويعيش، فهـل يمكن لتاريخـه أن يكون سـوى عقدة تشـابك أزمـان مختلفة، غريبة عنه ومتنافرة فيما بينها؟ فهل يكون تاريخ الانسـان أكثر من تنـاغم مشترك بـين تحولات الظروف الحياتية (المناخات، خصب الأرض، أنماط الزراعة، استثمار الثروات) وبين تغيرات الاقتصاد (وبالتالي تبدل المجتمع والمؤسسات)، وبين تعاقب صيغ اللغـة واستعمالاتهـا اليـومية؟ إذاً، ليس الانسـان ذاته تـاريخياً: لأن الـزمن يأتي من الخـارج ولا ينبع من ذاتـه؛ فالإنسان لا يتكوَّن إذاً كموضوع للتاريخ إلا بتناضد تاريخ الكائنات وتاريـخ الأشياء وتـاريخ الكلمات، فيخضع لأحداثها البحتة. لكن ما تلبث هذه العلاقة غير الفاعلة حتى تنعكس: إذ ما ينطق في اللغة وما يَعْمل ويستهلك في الاقتصاد، وما يعيش في الحياة الإنسانية هو الإنسان عينه؛ وعلى هذا الأساس يحق له هو أيضاً مصيرٌ وضعيّ مثل مصير سائر الكائنات والأشيـاء، وليس أقل استقلالية، ـ وربما أسـاسي أكثر: أَوَليست تـاريخية خـاصة بـالإنسان ومـزروعة في عمق كيانه هي التي تخوّله أن يتكيّف مثـل سائـر الكائنـات الحية، ويتـطور هو أيضـاً، (لكن

بفضل أدوات وتقنيات وتنظيمات ليست لغيره من المخلوقات الحية)، وتسمح له أن يستنبط أشكالاً إنتاجية، وأن يثبّت أو يمدّد أو يلغي سريان مفعول القوانين الاقتصادية عن طريق وعيه لها، وبواسطة المؤسسات التي يقيمها انطلاقاً منها وحولها، ويمكنه أخيراً أن يمارس على اللغة في كل كلمة ينطق بها ضغطاً داخلياً متواصلاً يجعلها تنزلق عن نفسها في كل لحظة من الزمن، دون أن يعي. فيظهر هكذا خلف تاريخ الوضعيات تاريخ أكثر تجذّراً منه، هو تاريخ الإنسان. تاريخ يتعلّق الآن بكينونة الانسان ذاتها؛ إذ يظهر أنه ليس فقط محاطاً بتاريخ، بل هو ذاته، في تاريخيته الخاصة، هو الذي يرسم تاريخ الحياة البشرية وتاريخ الاقتصاد وتاريخ اللغات. وهكذا يكون هناك، على مستوى عميق جداً، تاريخية للإنسان تكون تاريخ ذاتها، وفي الوقت عينه، تكون هي التبعثر الجذري الذي يبرِّر كل التاريخيّات الأخرى. عن هذا الانحتات الأوليّ، بحث القرن التاسع عشر في سعيه لتأريخ كل شيء، ولكتابة تاريخ عام عن كل شيء، وللعودة دوماً بالزمن إلى الوراء، وبتركيز أثبت الأشياء في تحدّر الزمن. ويجدر، دون شك هنا، أيضاً إعادة النظر في كيفية كتابة تاريخ التاريخ؛ فمن الرائج القول إن تأريخ الأحداث البحت، وأن تذكر ماضٍ لا يسكنه سوى الأفراد والحوادث، قد توقف في القرن التاسع عشر حيث بدأ البحث عن قوانين الصيرورة العامة. أمّا في الواقع، فليس هناك تاريخ «تفسيري» أو مهتم بالقوانين العامة وبالثوابت أكثر من تاريخ العصر الكلاسيكي، ـ حين كان يتحد العالم والانسان معاً في تاريخ واحد. أما ما يبرز مع القرن التاسع عشر، فهو فكرة مجرّدة للتاريخية الانسانية، ـ كون الانسان كإنسان معرَّضاً للحدث. من هنا الاهتمام سواء بإيجاد قوانين لهذا الشكل البحت (في فلسفات مثل فلسفة شبنغلر «Spengler»، أو سواء تحديده من منطلقِ أن الإنسان يحيا، وأن الانسان يعمل، وأن الانسان ينطق ويفكر: فنجد أنفسنا عندها أمام تفسيرات للتاريخ، تنطلق إما من الإنسان الذي يُنظر إليه كجنس حي، أو من قوانين الاقتصاد، أو من المجموعات الثقافية.

وعلى كل حال، فإن وضع التاريخ في الحيِّز المعرفي بهذا الشكل له أهمية كبرى لعلاقته بالعلوم الإنسانية. فبما أن الانسان التاريخي هو الانسان الحي العامل الناطق، فكل ما يتضمنه التاريخ أياً كان فانه يتعلق بالسيكولوجيا أو السوسيولوجيا أو فقه اللغة. وعلى العكس من ذلك، وبما أن الانسان أصبح برمَّته تاريخياً، لا يمكن لأي من المضامين المدرَوسة في العلوم الانسانية أن يبقى مستقراً في ذاته، أو أن يفلت من حركة التاريخ. يعود ذلك لسببين: لأن السيكولوجيا والسوسيولوجيا والفلسفة، حتى عندما تُطبّق على مواضيع ـ أي على البشر ـ معاصرة لها لا تنكبّ سوى على شرائح متزامنة داخل تاريخيةٍ تكوِّن تلك المواضيع وتعبرها؛ ولأن الأشكال التي تتخذها العلوم الإنسانية بالتعاقب، والمواضيع التي تختارها، والمنهجيات التي تتبعها في دراستها، إنما يقدمها التاريخ، وتكون محمولة من قبله دائماً، وهو يغيرها على هواه باستمرار. كلما حاول التاريخ أن يتخطى تجذّره التاريخي وبذل جهداً لبلوغ فلك الشمولية، بالرغم من نسبية أصله التاريخية وخياراته، كلما ظهرت بوضوح بصمات ولادته التاريخية، وتجلّت من خلال التأريخ الذي هو جزء منه (يشهد على ذلك هنا أيضاً (شبنغلر) وكل فلاسفة التاريخ)(*)، وعلى العكس، فكلّما قَبل التاريخ نسبيته وانغمس في

(*) نميز هنا بين كلمة التاريخ (L'Histoire) وكلمة التأريخ (L'histoire). الاولى تعني التاريخ كمفهوم عام والثانية تعني كتابة التاريخ. (م).

الحركة المشتركة بينه وبين ما يحكيه، كلما اقترب أكثر من رهافة الرواية (récit) وتبدّد كل المضمون الوضعي الذي كان يتخذه لنفسه من خلال العلوم الإنسانية.

يشكل التاريخ إذاً، بالنسبة للعلوم الإنسانية، منزلاً مميزاً وخطراً في آن. فهو يعطي لكل علم من علوم الإنسان خلفية تُثبتها وأرضاً ووطناً: يحدّد الفسحة الثقافية ـ الحدث الزمني أو الانتماء الجغرافي ـ حيث يمكن الاعتراف بشرعية هذه المعرفة؛ لكنه يجعل حولها جميعها حدوداً تحدّها وتلغي سلفاً نزعتها إلى الشمولية. فيُظهر هكذا أن الانسان، وإن كان دوماً، حتى قبل أن يدرك ذلك، خاضعاً للتحديدات التي يمكن للسيكولوجيا والسوسيولوجيا وتحليل اللغات أن تظهرها، فهو ليس مع ذلك موضوعاً لازمنياً لمعرفة لا تاريخ لها، أقلّه على مستوى حقوقها. حتى عندما تتجنب العلوم الإنسانية كل إشارة إلى ا لتاريخ (وعند ذلك يمكن إدراج التاريخ في عدادها)، فكل ما تفعل هو أن تقيم علاقة بين شريحتين ثقافيتين (تلك التي اتخذتها موضوعاً لها، وتلك التي يتجذّر داخلها وجودها ونمط كينونتها، منهجياتها ومفاهيمها)؛ وإذا انطبقت العلوم الإنسانية على تزامنها الخاص، فهي تسند إلى ذاته الحدث الثقافي الذي تنبع منه. هذا ما يمنع الانسان من الظهور مرة واحدة في وضعيته، دون أن تكون هذه محدودة بلا محدودية التاريخ.

تظهر هنا من جديد حركة شبيهة بتلك التي نشّطت، من داخلٍ، كلَّ قطاع علوم الانسان: تحيلنا باستمرار هذه الحركة، التي سلف تحليلها، من الوضعيات التي تحدّد كينونة الانسان، إلى المحدودية التي تكشف تلك الوضعيات؛ بحيث كانت العلوم بذاتها تدخل من جراء ذلك في هذا التأرجح الكبير، لكنها كانت تكرّره في شكل وضعيتها الخاص محاولة أن تعبر دون توقف من الوعي إلى اللاوعي. وفجأة يظهر مع التاريخ التأرجح نفسه؛ لكنه ليس هذه المرة تأرجح بين وضعية الانسان كموضوع (ظاهر تجريبياً في العمل والحياة واللغة) وحدود كينونته الجذرية؛ بل يقوم بين الحدود الزمنية التي تحدِّد الاشكال الخاصة للعمل والحياة واللغة، وبين الوضعية التاريخية للذات، التي تجد بواسطة المعرفة طريقها إلى تلك الأشكال. وهنا أيضاً، ترتبط الذات بالموضوع في تساؤل متبادل؛ وبينما كان هذا التساؤل يحصل هناك داخل المعرفة الوضعية ذاتها عن طريق كشف الوعي تدريجياً للاوعي، يحصل التساؤل هنا على حدود الذات والموضوع الخارجية؛ ويدل على الانحتات الذي يطرأ على كليهما، على التبعثر الذي يبعدهما الواحد عن الآخر مقتلعاً إيّاهما من وضعية ساكنة متجذّرة ونهائية. عندما كشفت العلوم الإنسانية اللاوعي كموضوعها الأساسي، بيَّنت في الوقت ذاته أنه يبقى دائماً شيء للتفكير به في ما تم التفكير به على المستوى الظاهري؛ وعندما كشف التاريخ مبدأ الزمن كحدّ خارجي للعلوم الإنسانية، أظهر أن كل ما تمّ التفكير فيه سوف يفكَّر فيه مجدّداً فكرٌ لمّا يولد بعد. ولكن قد لا يكون لدينا هنا، تحت الشكلين المتجسدين للّاوعي وللتاريخ، سوى وجهي هذا التناهي، الذي حين أدرك أنه هو بالنسبة لذاته أساسه الخاص، قد كشف عن وجه الإنسان في القرن التاسع عشر. فإن تناهياً بدون لاتناه، إنما يعني بلا شك أنه تناه ما كان لينتهي أبداً، وهو دائماً في حال تأخرٍ بالنسبة لذاته، متبقياً له أيضاً بعض ما يفكر فيه، في اللحظة ذاتها التي فيها يفكر، ومتبقياً له دائماً من الوقت ليفكر من جديد فيما كان فكَّر فيه.

تتواجه، في الفكر الحديث، التاريخانية (l'historicisme) وتحليلية التناهي. والتاريخانية

طريقة تقوّم بها لذاتها العلاقة النقدية القائمة بين التاريخ وبين العلوم الانسانية؛ لكنها تقيمها على مستوى الوضعيات وحده: فمعرفة الانسان الوضعية تحدّها الوضعية التاريخية للذات التي تعرف بحيث تذوب لحظة التناهي من جراء ذلك في لعبة نسبيةٍ لا يمكن الإفلات منها، كما لو كانت لها مكانة المطلق. فأن يكون الشيء متناهياً معناه، بكل بساطة، أن ينظر اليه من منظار يسمح بنوع من الادراك ـ شبيه بالشعور أو الفهم ـ ويمنع في الوقت ذاته أن يكون هذا الادراك شاملاً وحاسماً. فكل معرفة تتجذّر في حياة ومجتمع ولغة لها تاريخها؛ وفي هذا التاريخ بالذات تجد العامل الذي يخولها الاتصال بأشكال أخرى للحياة، بنماذج أخرى من المجتمعات، وبمعانٍ جديدة: تفترض التاريخانية لذلك دائماً فلسفة معينة أو على الأقل منهجية ما للفهم الحي (في عنصر المساندة lebenswelt)، وللتواصل البشري (على أساس التنظيمات الاجتماعية) وللتأويل (كالوصول من خلال المعنى الظاهري لخطاب ما إلى معنى أولي وثانوي في آن معاً، أي خفي أكثر إنما أساسي أكثر). وبذلك يمكن للوضعيّات المختلفة التي كوّنها التاريخ وحملها في طياته، أن تتصل فيما بينها وتتشابك في نمط معرفي وتحرّر المضمون الراقد في داخلها؛ فلا تظهر عندئذ الحدود في أقصى صرامتها، بل كلّيات جزئية، كليات محدودة بالفعل، كليات يمكن تحريك حدودها جزئياً، لكنها لن تنطلق ابداً في حيّز تحليل نهائي ولن ترتفع قط حتى الكلية المطلقة. لذلك لا تكف تحليلية المتناهي عن مطالبة التاريخانية بالجانب الذي أهملته هذه الاخيرة. فكان مشروعها يقوم في العمل على إظهار التناهي، في أساس جميع الوضعيات وما قبلها، كشرط لجعلها ممكنة [في حد ذاتها].

فحيث كانت التاريخانية تبحث عن إمكانية العلاقات المجسدة بين كليات محدودة فرضت الحياةُ سلفاً، أو الأشكالُ الاجتماعية، أو معاني اللغة نمطَ كينونتها، فإن تحليلية التناهي تسعى إلى البحث عن علاقة الكائن البشري بالكينونة، بحيث إنها عندما تدل عليها باعتبارها تناهياً، تجعل الوضعيات(*) ممكنة في صيغة وجودها المجسدة.

٧ ـ التحليل النفسي، الإثنولوجيا

يحتلّ التحليل النفسي والاثنولوجيا مركزاً مرموقاً في معرفتنا؛ لا لأنها أرست وضعيتها بشكل أفضل من أي من العلوم الانسانية الأخرى، أو حققت مشروعها القديم بأن تصبح علمية عن حق؛ بل بالأحرى لأنها تشكّل من دون أي شك كنزاً لايفنى، على تخوم كل المعارف الانسانية، من الخبرات والمفاهيم، وتكون خاصة مصدر قلق مستمر وتساؤل، ونقدٍ، ومعارضة لكل ما بدا محقّقاً بشكل نهائي في مجالات أخرى. يعود ذلك إلى موضوع كل منهما على حدة وخاصة إلى موقعهما ودورهما في حيّز الابستيمية العام.

في الواقع، إن التحليل النفسي هو أقرب ما يكون إلى تلك الوظيفة النقدية المترسّخة، كما رأينا، داخل كل العلوم الإنسانية؛ فعندما يضع هدفاً له في جعل خطاب اللاوعي يتكلم من خلال الوعي، يتجه التحليل النفسي من ذات القطاع الاساسي، حيث تقوم علاقات التمثيل بالتناهي. فبينما لا تتقدّم بسائر العلوم الانسانية في اللاوعي إلاّ عندما تدير له ظهرها بانتظار

(*) Positivité، نذكر هنا من جديد بأن الوضعية لا تستخدم إلا بمعنى الوجود للتحقق العياني في العالَم. (م).

أن يتكشَّف تدريجياً تحليل الوعي وفق حركة متراجعة، يتجه التحليل النفسي مباشرة نحوه وبكل تصميم، ـ لا نحو ما سوف يتوضَّح تدريجياً على ضوء ما هو ضمني، بل نحو ما هو حاضر لكنه يتهرب، ونحو ما هو موجود كما يوجد شيء ما بكل صلابته الصمّاء، أو نص مغلق على ذاته، أو ثغرةٌ بيضاء في نص مقروء وممتنع. لا مبرر للافتراض أن المسيرة الفرويدية هي مزيج من تفسير المعنى ومن دينامية المقاومة أو الامتناع؛ فعندما يسير التحليل النفسي على خطى العلوم الانسانية لكنه يُبقي نظره شاخصاً في الاتجاه المعاكس، فإنه يتجه نحو تلك اللحظة ـ الممتنعة تحديداً على كل معرفة نظرية في الانسان، وعلى كل إدراك متواصل بصورة معنىً أو صراع أو وظيفة ـ التي تتمفصل فيها مضامين الوعي على تناهي الانسان، أو بالأحرى تبقى مشرَّعة عليه. وهذا يعني، خلافاً للعلوم الانسانية التي تبقى على الدوام في حيِّز ما يمكن تمثله بالرغم من سيرها القهقري نحو اللاوعي، يعني ذلك أن التحليل النفسي يسعى قدماً ليتخطّى التمثيل ويفيض عنه من ناحية التناهي، وليُبرز بعمله هذا، حيث كنا ننتظر ظهور الوظائف الحاملة لمعاييرها، والصراعات المحملة بالقواعد والدلالات التي تشكل نظماً. ليبرز الإمكانية العارية لوجود نظام (وبالتالي دلالة)، وقاعدة (وبالتالي تناقض)، ومعيار (وبالتالي وظيفة). وفي هذا القطاع حيث يبقى التمثيل معلقاً على شفير ذاته، أو إذا صحّ القول منفتحاً على انغلاق التناهي، ترتسم تلك الصُور الثلاث التي بها تترسَّخ الحياة بوظائفها وضوابطها في تكرار الموت الأصم، والصراعات والقواعد في الانفتاح المعرَّى للرغبة، والمعاني والنظم في لغة هي في الوقت عينه قانون. من المعروف كيف وصف علماء النفس والفلاسفة كل هذا: الميثولوجيا الفرويدية. وكان محتماً أن تظهر لهم مسيرة فرويد على هذا الشكل؛ فبالنسبة لمعرفة متمركزة داخل التمثيل لا يمكن لأي شيء يقع أو يحدّ من الجهة الخارجية إمكانية التمثيل بالذات، إلاّ أن يكون ميثولوجياً. لكن حين نتبع في مجراها الطبيعي مسيرة التحليل النفسي، أو حين نطوف في أرجاء الحقل المعرفي في مجمله، يتبيَّن لنا بوضوح أن هذه الصُور ـ الخياليّة ربّما بالنسبة لنظر أحْسَر ـ هي بالذات أشكال التناهي كما هو موضوع تحليل في الفكر الحديث: أليس الموت هو ما يجعل المعرفة انطلاقاً منه ممكنة بصفة عامة ـ حتى ليصبح، من ناحية التحليل النفسي، وجه هذا التضاعف التجريبي ـ المتعالي الذي يميِّز في التناهي نمط كينونة الانسان؟ أوليست الرغبة دائماً هي ما تبقى لامفكَّراً في صميم الفكر؟ وهذا القانون ـ اللغة (الذي هو كلام ونظام كلام معاً) الذي يسعى التحليل النفسي إلى دفعه إلى الكلام، أليس هو ما تستمد منه الدلالة أصلاً أبعد من ذاته، والذي هو كذلك تَعِدُنا بعودته عمليةُ التحليل بالذات؟ صحيح أن هذا الموت، وهذه الرغبة، وهذا القانون لا يمكن أن تلتقي داخل المعرفة التي تجوب بموضوعيتها حقل الانسان التجريبي؛ لكن السبب في ذلك عائد لكونها تحدِّد شروط إمكانية كل معرفة حول الانسان.

ولكن بخاصة، في اللحظة بالذات التي تظهر فيها اللغة في الحالة العارية وتمتنع في الوقت عينه عن أداء أي دلالة كما لو كانت نظاماً استبدادياً فارغاً، وفي اللحظة التي تسيطر فيها الرغبة، في حالتها الوحشية، كما لو أن سطوتها قد أخمدت كل مقاومة، ويهيمن الموت على كل وظيفة سيكولوجية وينتصب فوقها باعتباره معيارها الوحيد والمدمِّر، ـ عندئذٍ نتعرف إلى الجنون في شكله الحاضر، الجنون كما يفرض نفسه على الخبرة الحديثة، باعتباره حقيقتها ونقيضها. في هذه الصورة التجريبية، ورغم انها غريبة عن (وفي) كل ما يمكننا أن نختبره، لم

يعد يجد وعينا الآن فيها دمغةَ عالم آخر، كما كان يحصل في القرن السادس عشر. فلا يمثل شطط العقل التائه؛ بل يبرز ما هو أقرب الأشياء خطراً علينا. كما لو برزت أمامنا فجأة فجوة وجودنا ذاته مُجسَّمَةً. فالتناهي الذي انطلاقاً منه نحن نكون، ونفكر، ونعرف، ينتصب فجأة أمامنا، كوجود حقيقي ومستحيل في آن معاً، وكفكر لا يمكننا أن نفكّره، وموضوع لمعرفتنا إنما يفر منها دائماً. لهذا السبب يلقى التحليل النفسي في هذا الجنون الحقيقي ـ والذي يدعوه المحللون بالفصام ـ يلقى فيه حميميته، وألمه الأكبر الذي لا يقهر: إذ تظهر في هذا الجنون، بشكل تام الوضوح والتهرّب، أشكالُ التناهي التي يسعى التحليل إليها باستمرار (دون أمل بوصول) إنطلاقاً مما يُقدَّم إليه طوعاً ـ وجبراً معاً في كلام المريض. بحيث يتعرف التحليل النفسي على ذاته حين يواجه حالات الذهان هذه، التي لا يكاد يمكنه مع ذلك (أو لهذا السبب بالذات)، الدخول اليها: كما لو كان الذهان يبسط تحت إنارة جارحة ويعطي بشكل ليس بالغ البعد، بل بالأحرى شديد القرب، ما يجب على التحليل أن يتقدم نحوه ببطء.

لكن علاقة التحليل النفسي هذه مع ما يجعل كل معرفة ممكنة في العموم في نطاق العلوم الانسانية لها نتيجة أخرى. وهي أنه لا يقدر أن يفرض نفسه كمعرفة تفكرية بحتة أو كنظرية عامة للانسان. فهو لا يستطيع أن يعبر كل حقل التمثيل، ويحاول أن يلتف حول حدوده، ويصبو إلى ما هو أساسي، من خلال شكل علم تجريبي مبني على ملاحظات مدروسة بعناية؛ لا يمكن لهذا الخرق أن يحصل إلاّ داخل ممارسة ليس رهانها معرفتنا للانسان وحسب، بل الانسان بذاته، ـ الانسان مع هذا الموت الناشط في ألمه، وهذه الرغبة التي فقدت هدفها، وهذه اللغة التي بها ومن خلالها يتمفصل قانونها بصمت. كل معرفة تحليلية مرتبطة إذاً بشكل وثيق الى ممارسة ما، إلى هذا التقلص في العلاقة القائمة بين فردين بحيث يُصغي أحدهما إلى كلام الآخر، محرِّراً بالتالي رغبته من الهدف الذي فقده (وملمحاً إليه أنه فقده)، ومطلقاً إياه من جوار الموت المحدق أبداً (مشيراً إليه أنه سوف يموت يوماً). لذلك لا شيء أبعد عن التحليل النفسي من نظرية عامة حول الانسان أو من انثروبولوجيا.

وكما أن التحليل النفسي يتركّز في بعد اللاوعي (في ذاك النشاط النقدي الذي يقلق من داخل كل حقل العلوم الانسانية، تتركّز كذلك الاثنولوجيا في بعد التاريخانية (في ذاك التأرجح الدائم الذي يجعل العلوم الانسانية من خارج ينقضها تاريخها الخاص). لا ريب أنّه يصعب القول إن للإثنولوجيا صلة أساسية بالتاريخانية كونها، تقليدياً، معرفة الشعوب التي لا تاريخ لها؛ وفي أي حال، إنها تدرس في الثقافات (عن سابق تصميم ولندرة الوثائق معاً) الثوابت البنيوية أكثر مما تهتم بتعاقب الاحداث. إنها تعلّق الخطاب «التعاقبي» الطويل الذي نحاول به من خلالها أن تفكر بثقافتنا الخاصة لتُبرز علائق تزامنية في أنواع أخرى من الثقافة. وليست الإثنولوجيا مع ذلك ممكنة إلاّ من خلال وضع معين أو حدث فذّ، حيث تتداخل فيه تاريخيتنا وتاريخية كل البشر الذين يمكن أن يشكلوا موضوعاً للإثنولوجيا (مع العلم أنه بالامكان تطبيق الإثنولوجيا على مجتمعنا نحن): تتجذّر الإثنولوجيا في الواقع في إمكانية تميِّز حصراً تاريخ ثقافتنا(*)، وعلى الأخص في صلتها الأساسية بكل تاريخ، مما يخولها الارتباط بسائر الثقافات على مستوى نظري بحت. هناك موقع معين للعقل (la ratio) الغربي تكوّن

(*) يريد أن علم الإثنولوجيا علم خاص بالثقافة الغربية حصراً.

خلال تاريخه، ترتكز عليه العلاقة التي يمكن أن يقيمها مع سائر المجتمعات، وحتى مع ذاك المجتمع بالذات الذي ظهر فيه هذا الموقع. ليس القصد طبعاً القول إن الوضع المستعمِر ضروري للإثنولوجيا: فلا النُوَام(*) ولا انسلاب المريض بشخصية الطبيب الاستيهامية هما من عوامل تحليل النفس المكوِّنة؛ لكن، كما لا يمكن للتحليل أن يحصل إلاّ في ظلّ العنف الهادىء لعلاقة مميَّزة وللتحويل الذي ينتج عنها، كذلك لا تأخذ الإثنولوجيا أبعادها الخاصة إلا داخل السيادة التاريخية - المكبوتة دوماً مع أنها حاضرة باستمرار - للفكر الغربي، ولعلاقته التصادمية مع سائر الثقافات ومع ذاته.

لكن هذه العلاقة لا تسجن الإثنولوجيا في حلقة التاريخانية المفرغة (طالما أن الإثنولوجيا لا تحاول محو هذه الصلة، بل على العكس تجوفها لتقيم نهائياً في داخلها)؛ بل تضطرها إلى الالتفاف حول تلك الحلقة المفرغة وخطرها، وذلك بأن تعكس الحركة التي ولَّدتها: فبدل أن ترجع المضامين التجريبية كما قد تظهر من خلال السيكولوجيا والسوسيولوجيا، وتحليل الآداب والخرافات إلى الوضعية التاريخية للذات التي تدركها، تضع الإثنولوجيا الأشكال الخاصة بكل ثقافة، والفروقات التي تميزها عن غيرها، والحدود التي بها تحدّد نفسها وتنغلق على انسجامها الداخلي، في البعد الذي فيه تتشابك علائقها مع كل من الوضعيات الثلاثة الكبرى (الحياة، الحاجة والعمل، اللغة): وهكذا تبين الإثنولوجيا كيف تتطبع في ثقافة معينة الوظائف البيولوجية الكبرى، والقواعد التي تُجيز أو تفرض كل أشكال المقايضة والإنتاج والاستهلاك، والمنظومات التي تنتظم حول نموذج البنى اللغوية أو عليه. تسير الإثنولوجيا إذاً نحو القطاع الذي تتمفصل فيه علوم الإنسان على هذه البيولوجيا وهذا الاقتصاد وفقه اللغة هذا واللسانية هذه، التي رأينا سابقاً بأي بمقدار تقوم عليها: لذلك تبقى الإشكالية الأساسية لكل اثنولوجيا تحديد العلاقات (الاتصالية والانفصالية) بين الطبيعة والثقافة. وعند هذا النمط من البحث تنقلب إشكالية التاريخ رأساً على عقب: إذ المقصود عندئذ، انطلاقاً من المنظومات الرمزية المستعملة، ومن القواعد المفروضة، ومن المعايير الوظيفية المختارة والموضوعة سلفاً، تحديدُ أي نوع من المصير التاريخ متوافر لكل ثقافة؛ يسعى هذا البحث إذاً إلى الامساك من جديد، ومن جذوره، بنمط التاريخانية الذي قد يظهر في ثقافة معينة، والأسباب التي تحتّم أن يكون التاريخ فيها تراكمياً أو دائرياً، متدرِّجاً أو خاضعاً لتأرجحات منظِّمة، قادراً على تصحيح مساره بشكل عفوي أو معرضاً لأزمات. وهكذا يبرز بوضوح أساسُ ذاك الانحراف التاريخي الذي تستمدّ سائر العلوم الإنسانية جدارتها (العلمية) منه، بما يمكّن من تطبيقها على ثقافة معينة وفي حقبة تزامنية معينة.

إن الإثنولوجيا، مثلها في ذلك مثل التحليل النفسي، لا تسأل الانسان في ذاته، كما قد يظهر من خلال العلوم الانسانية، بل القطاع الذي يجعل معرفةً ما ممكنة حول الانسان؛ وهي مثل التحليل، فإنها تعْبر حقل المعرفة برمّته في حركة تسعى إلى الوصول إلى حدوده. غير أن التحليل النفسي يلجأ إلى علاقة التحويل المميّزة ليكتشف، على تخوم التمثيل الخارجية، **الرغبة والقانون والموت**، التي ترسم، على أطراف اللغة والممارسة التحليلية، الصور المجسّدة للتناهي، أما الإثنولوجيا، فتركّز نفسها داخل العلاقة المميَّزة التي يقيمها **العقل** الغربي مع سائر الثقافات؛ ومن ثَمَّ تتبدّى من خلف التمثيلات، المعايير التي انطلاقاً

(*) التنويم المغناطيسي.

منها يقوم البشر بتنفيذ وظائف حياتهم، ولكنهم يقاومون ضغطها المباشر، وتظهر القواعد التي من خلالها يعاني البشر حاجاتهم ويتمسكون بها، وتظهر المنظومات التي على أساسها تُعطى كل دلالة. إن ميزة الإثنولوجيا والتحليل النفسي، وسبب تقاربهما وتناظرهما العميقين، - يجب ألا نبحث عنهما في سعيهما في بلوغ عمقِ اللغز الأكبر والجانب الاكثر غموضاً في الطبيعة البشرية؛ فما يبين بشدة في فسحة خطابهما هو بالأحرى الحقيقة القَبْليّة التاريخية الملازمة لكل العلوم الانسانية، - التقطيعات الكبرى والأثلام، والتقسيمات التي رسمت في الإبستيمية الغربية ملامح الانسان وهيّأته لمعرفة ممكنة. فكان من الحتمي إذاً أن تكونا كلتاهما علمين للّاوعي: لا لأنها تبلغان في الانسان ما يقع وراء وعيه، بل لأنهما تتوجهان خارج الانسان، نحو ما يسمح بتكوين معرفة وضعية حول ما يقع داخل قطاع الوعي أو يفلت منه.

يمكن من هنا، فهم بعض الوقائع الحاسمة. وعلى رأسها أن التحليل النفسي والإثنولوجيا ليسا تماماً علمين إنسانيين إلى جانب سواهما، بل هما يعبران كل قطاعاتها ويحركان كل مجالها، وينتشران في كل مكان من مفاهيمها، ويمكنهما أن يقترحا في أي مكان أساليبَ قراءتهما وتفسيراتهما. لا يمكن لأيٍ من علوم الإنسان أن يضمن أنه متحرِّر منهما، أو مستقل تماماً عن اكتشافاتهما، أو أن يتأكد أنه غير مرتبط بهما بشكل أو بآخر. لكن ما يميّز تطورهما هو أنه بالرغم من «مداهما» شبه الشمولي هذا، فإنه لا يقترب من مفهوم عام للانسان: فلا يسعيان قط إلى الإحاطة بما يمكن أن يتميّز به من خصوصية، ومن فرادة في ذاته، ومما يصح فيه بشكل دائم أينما وقع تحت الخبرة. ففكرة «انتروبولوجيا تحليلية نفسية» (anthropologie psychanalytique)، وفكرة «طبيعة إنسانية» قد تستعيدها الإثنولوجيا، ليستا سوى تمنيات غير قابلة للتنفيذ. فهما ليستا قادرتين فحسب على الاستغناء عن مفهوم الإنسان بل أيضاً لا يمكنهم اللجوء إليه لأنهما تتوجهان دائماً نحو ما يشكل حدوده الخارجية. ويمكن القول إنه ينطبق على الاثنتين معاً ما قاله ليفي شتراوس (Lévi - Strauss) عن الإثنولوجيا: إنهما تذيبان الإنسان. فهما لا تذيبانه لتعيدا بناءه بشكل أفضل أو أصفى أو محرّر نوعاً؛ بل لأنهما ترتقيان إلى ما يؤجِّج وضعيته. فان التحليل النفسي والإثنولوجيا هما بالنسبة «لعلوم الإنسان» «علوم مضادّة»؛ لا يعني ذلك أنهما أقل «عقلانية» و«موضوعية» من غيرهما، بل إنهما تسيران في ا تجاه معاكس لاتجاهها، وتعيداهما إلى قاعدتها المعرفية، ولا تكفا عن «تفكيك» هذا الإنسان الذي يصنع، في العلوم الإنسانية، ويعيد تركيب موضوعيته. يتبين بالنهاية بوضوح أن التحليل النفسي والإثنولوجيا يقفان إزاء بعضهما في ارتباط أساسي متبادل: فمنذ كتاب: «Totem et Tabou»، [فرويد] فإن انشاء حقل مشترك بينهما، يمكنه المرور من أحدهما إلى الآخر دون اتجاه تقطع، والتمفصل المزدوج لتاريخ الأفراد على لاوعي الثقافات، ولتاريخانية هذه [الثقافات] على لاوعي الأفراد، يطرح بلا ريب حول الانسان أكثر الإشكاليات عمومية، التي يمكن طرحها.

«من السهل تمثيل سحر وخطورة اثنولوجيا تختار أن تبحث عن موضوعها من ناحية الأنماط اللاواعية التي يتصف بها نظام ثقافة معينة، بدل أن تحدِّد ذاتها، كما فعلت حتى اليوم، كدراسة للشعوب التي لا تاريخ لها؛ فتُعْمِلُ هكذا علاقة التاريخانية، المكوِّنة لكل إثنولوجيا بوجه عام، داخل المجال الذي يهيمن عليه التحليل النفسي منذ البدء. ولا تماثلُ بفعلها هذا ما بين إواليات وأشكال المجتمع الذي تدرسه، وبين ضغط وكبت الاستيهامات الجماعية،

لتجد نفسها من جديد، إنما على مستوى أوسع، أمام ما يمكن للتحليل النفسي أن يكتشفه على مستوى الأفراد؛ بل تحدِّد كنظام لأصناف اللاوعي الثقافي، مجموع البنى الشكلية التي تجعل الخطابات الميثية ذات دلالة، وتعطي للقواعد التي تتحكم بالحاجات انسجامها وحتميتها، وهكذا تركّز معايير العيش، ليس في الطبيعة، وخارج الوظائف البيولوجية البحتة. ويمكن بالمقابل أن تتمثّل خطورة تحليل نفسي يتصل من جهته بالبعد الاثنولوجي، ليس عن طريق إنشاء «سيكولوجيا ثقافية»، ولا بتقديم شرح سوسيولوجي لظواهر تبرز على مستوى الأفراد، بل باكتشافه أن اللاوعي نفسه يملك ـ أو هو يكون ـ بنية شكلية معينة. ولا يجعل هذا الإثنولوجيا والتحليل يتطابقان أو حتى يلتقيان، بل يجعلهما يتصالبان كخطين لهما اتجاهان مختلفان، ينطلق أحدُهما من تغييب ظاهر للمدلول في العصاب (La névrose)، وصولاً إلى فجوة في منظومة الدلالة التي يظهر [العصاب] من خلالها؛ ويتّجه الآخر من تماثل المدلولات المتعددة (في الميثولوجيات مثلاً) إلى وحدة البنية التي تولِّد تبدُّلاتها تنوع السردات [Les recits]، فلا يتمفصل التحليل والاثنولوجيا إذاً على بعضهما، كما يُعتَقد عادة، على مستوى العلاقات بين الفرد والمجتمع: فقربهما من بعضهما لا يعود لكون الفرد جزءاً من المجتمع، ولا لأن الثقافة تنعكس في الفرد، الذي يعبر عنها بشكل فيه شيء من التحوير. في الحقيقة، فإن أمراً واحداً فقط مشتركا بينهما، لكنه أساسي ومحتوم: وهو تقاطعهما العمودي: ذلك أن السلسلة الدالّة التي بها تتكوّن خبرة الفرد الفريدة تتقاطع عمودياً مع النظام الشكلي الذي به تتكون دلالة ثقافة ما: فإن بنية خبرة الشخص الفردية تجد نفسها، في كل لحظة أمام عدد من الخيارات في نظم المجتمع (وعدد من الاحتمالات غير الواردة أيضاً)؛ وبالمقابل، تجد البنى الاجتماعية، في كلِ مواقف خياراتها، عدداً مقبولاً من الأفراد (وتستثني آخرين)، ـ تماماً كما في اللغة تتقدم البنيةُ الخطية (linèaire) في كل لحظة فرصة الاختيار بين عدد من الكلمات أو الأصوات (لكنها تهمل ما سواها).

فتتكوّن عندئذ فكرة نظريةٍ بحتة حول اللغة تقدم للإثنولوجيا وللتحليل النفسي كما ورد وصفهما، نموذجهما الشكلي. فيتوافر بذلك توجه علمي قادر أن يغطي معاً في مجال واحد بُعْدَ الاثنولوجي، الذي يعيد العلوم الإنسانية إلى الوضعيات المحيطة بها، وبُعْدَ التحليل النفسي الذي يعيد معرفة الإنسان إلى التناهي الذي يبرِّرها. فيكون لنا من اللسانية في صيغة خطابية، علمٌ مركّز تماماً في نظام الوضعيات الخارجية بالنسبة للانسان (إذ نتعامل مع اللغة البحتة)، ومتصلٍ، بعد أن يعبر كل حيِّز العلوم الإنسانية، بإشكالية التناهي (إذ في اللغة ومن خلالها يتسنى للفكر أن يفكر: بحيث تصبح هي وضعية لها قيمة الأساس). ويقوم فوق الاثنولوجيا والتحليل النفسي، أو بالأحرى يتداخل بهما، «علم مضاد» ثالث يعبر ويحرّك ويقلق كلَّ حقل العلوم الإنسانية القائم، وعندما يتعداها من ناحية الوضعيات أم من ناحية التناهي، يشكّل أشمل معارضة لها. ويظهر، مثلُه في ذلك مَثل العلمين المضادَّين الآخرين، وعلى نمط خطابي، الأشكالَ ـ القصوى للعلوم الإنسانية؛ ويُقيم مثلهما خبرته في تلك القطاعات المضيئة والخطرة حيث تلعب معرفة الإنسان، تحت أعراض اللاوعي والتاريخانية، ورقة علاقتها مع ما يسوِّغهما. فهذه العلوم الثلاثة، حينما «تعرض» لتلك العلاقة، فإنها تجازف في إعطاء ما هو في ذاته يجعل معرفة الإنسان ممكنة. وهكذا، يحاك أمام ناظرنا مصير الانسان، لكنه يُحاك بطريقة عكسية؛ فيعود، حول هذه المغازل الغريبة إلى أشكال ولادته،

إلى الوطن الذي جعله ممكناً. ولكن أليست تلك طريقة لإيصاله إلى نهايته؟ إذ لا اللسانية تتحدث أكثر عن الانسان مما تفعله الإثنولوجيا ولا التحليل النفسي.

قد يقال إن اللسانية، حين تلعب هذا الدور، تكتفي فقط باستعادة الوظائف التي كانت سابقاً للبيولوجيا أو للاقتصاد، عندما تمت في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين محاولةُ توحيد العلوم الإنسانية، تحت مفاهيم مستعارة من البيولوجيا أو من الاقتصاد. لكن قد يكون للسانية دور أساسي أكثر من ذلك بكثير. ولأسباب متعدّدة. لأنها توفِّر أولاً - أو على الأقل تجعل ممكناً - بناء المضامين بذاتها؛ فهي ليست إذاً تكراراً لمعارف مكتسبة في مجالات أخرى، أو تأويلاً لقراءة سابقة للظواهر؛ ولا تقدم «صياغة لسانية»؛ لأمور سبق ملاحظتها في العلوم الإنسانية، بل هي منطلق قراءة أوّلية؛ فالأشياء، في المنظار اللساني، لا تدخل حيِّز الوجود إلاّ إذا كانت عناصر لمنظومة دالّة. فالتحليل اللساني هو إدراك أكثر مما هو تفسير: أي أنه هو الذي يكوّن موضوعه نفسه. وفوق ذلك، ها أن بروز البنية (كعلاقة ثابتة بين مجموعة عناصر) تطرح من جديد علاقة العلوم الإنسانية بالرياضيات وفي بعد جديد كلياً؛ ليس الهدف بعد الآن أن نعرف إذا كان في الإمكان تكميم(*) (quantifier) النتائج أو إذا كان السلوك البشري قابلاً للدخول في حقل احتمال قابل للقياس؛ السؤال المطروح هو أن نعرف إن كان بالإمكان، دون لعب على الكلمات، اللجوء إلى مفهوم بنية، أو على الأقل إذا كنا نتحدث في الرياضيات وفي العلوم الإنسانية عن البنية عينها: فهو سؤال أساسي إذا ما أردنا معرفة إمكانيات وحقوق، شروط وحدود تشكيل مبرّر؛ نرى إذاً أن علاقة علوم الانسان بمحور العلوم الشكلية **والقَبْليّة** - وهي علاقة لم تكن حتى هذه اللحظة أساسية، وطالما أيضاً لم يكن المراد اعتبارها مثيلة لحقّ القياس - تنتعش وتصبح، ربما، أساسية الآن وقد برزت أيضاً علاقتها بموضوعية اللغة التجريبية وبتحليلية التناهي؛ فتظهر هكذا المحاور الثلاثة التي تحدد حجم علوم الإنسان، متزامنة تقريباً، في الإشكاليات التي تطرحها. وأخيراً، إن أهمية اللسانية وتطبيقها على معرفة الإنسان تعيد بالحاح لغزي طرح إشكالية كينونة اللغة التي سبق ورأينا مدى ارتباطها بالإشكاليات الأساسية في ثقافتنا. وهي إشكالية يزيدها ثقلاً الاستعمال المتزايد للمقولات اللسانية، إذ يجب من الآن فصاعداً التساؤل عما يجب أن تكون عليه اللغةُ حتى تبني هكذا ما لم يكن في ذاته مع ذلك كلاماً ولا خطاباً من أجل أن تتمفصل على الأشكال البحتة للمعرفة. وهكذا نعود، من طريق أطول بكثير وغير متوقع، إلى ذلك المكان الذي أشار إليه **نيتشه** و **مالارميه** حين تساءل الأول: من المتكلم؟ ورأى الثاني الجواب يلمع في **الكلمة** بذاتها. ومرّة أخرى، يستعيد التساؤل حول ماهية اللغة في كينونتها لهجته الآمرة.

وفي هذه النقطة، حيث يبرز من جديد سؤال اللغة بهذا التحديد إلى أقصاه، وحيث يبدو أنها تحاصر من كل صوب وصورة الإنسان (تلك الصورة التي حلّت سابقاً مكان الخطاب الكلاسيكي)، تعمل الثقافة المعاصرة على تكوين الجزء الأكبر من حاضرها، وربما من مستقبلها، أيضاً. فتظهر فجأة على مقربة من هذه القطاعات التجريبية أسئلة كانت تبدو عادة بعيدة جداً عنها: وهي أسئلة حول تشكيل عام للفكر وللمعرفة؛ وفي حين كان الاعتقاد أنها

(*) التكميم: إعطاء النتيجة في صياغة رياضية. (م).

ما زالت تُطرح حصراً حول علاقة المنطق والرياضيات، هـا هي الآن تُطلّ عـلى إمكانيـة بل على واجب تطهير العقل التجريبي القديم بوضع لغات صُوْرية، وعلى ممارسة نقد ثان للعقـل البحث، انطلاقاً من أشكال جديدة للقَبليّة الرياضيـة. ومع ذلـك، وعلى الـطرف الآخر من ثقافتنا، أُوكل السؤال عن اللغة إلى ذلك النوع من الكلام الذي لم يكف ولا شـك يومـاً عن طرحه ولكنه لأول مرة طرحه على ذاته. فأن يؤخذ الأدبُ في أيامنا بكينـونة اللغـة، ـ ليس في ذلك نذير نهاية ولا برهاناً على موقف متطرّف: إنها ظـاهرةٌ تُجذِّر حتميّتها في تكـوين واسـع، حيث ترتسم فيه كل تعاريج فكرنـا ومعرفتنـا. ولكن إن طرحت إشكـالية اللغـات التمثيلية إمكانية أو عدم إمكانية تنظيم بنياني للمضامين الوضعية، فإن أدباً مكرّساً للغة يـطرح في كل حيويتها التجريبيّة الأشكـالَ الأساسيـة للتناهي. إن مـا يطلّ علينـا من داخل اللغـة المجرَّبـة والمستعملة كلغة، بجميع إمكـاناتهـا المشدودة إلى أقصى حـدودها، هـو أن الإنسان «نهائي»، وأنه حين يبلغ ذروة كـل كلام ممكن، لا يصـل إلى صميم ذاته، بـل إلى حافـة ما يحـدّه: في تلك المنـطقة حيث يهيمن المـوت، وينطفىء الفكـر وحيث الوعـد بالأصـل يتراجـع إلى ما لا نهاية. كان من المحتم أن يظهر هذا النمط الجديد في كينونة الأدب فـي أعمال كمؤلفـات **أرتو** أو **روسيـل** (Artaud, Roussel) ـ وبـواسـطة أشخـاص مثلهـما. عنـد **أرتـو**، تُنقض اللغـة كخطاب، وتُستعاد في عنف صدام البنية الشكلية، وتُحال إلى الصرخة، إلى الجسد المعـذَّب، إلى مادية الفكر، إلى اللحم والدم: أما عند **روسيل**، فإن اللغة المسحوقة غباراً بفعل صدفـة مدبّرة بانتظام، تحكي دون توقف تكرارَ الموت ولغز الأصول المضاعفة. وباعتبار، كما لـو كان اختبار هذه الأشكال من التناهي في اللغة لا يُحتمل، أوكما لو أنه غير كاف (وربّما قصـوره هو الذي لا يُحتمل)، فلقد ظهر من داخل الجنون ـ فيبرز هكذا في اللغة وجهُ التناهي، (كالشيء الذي تسفر عنه اللغة)، لكن أيضـاً [يبرز] خلفـه، ودونه، كتلك المنـطقة التي لا شكـل لها، البكماء، الفارغة من الدلالـة حيث يتسنّى للغة أن تتحـرّر. وفي هذه الفسحـة العاريـة، فقد عرض الأدب مع السّـوريالية أولاً (لكن بشكل بقي مقنّعـاً) ثم، بطريقـة أكثر صـفاءً، مع **كافكا** و **باتاي**و **بلانشـو** [عرض الأدب] ذاته كتجـربة، كتجـربة للمـوت (وفي عنصر الموت)، وللفكـر الذي لا يُفتَكَـر (وفي حضوره الممتنـع المنـال)، وللتكـرار (تكـرار الـبراءة الأصليـة، الحاضرة دوماً في أقرب ما يكون في اللغة، ودوماً في أبعد مـا يكون عنـه)؛ وكتجربـة للتناهي (العالقة في انفتاح التناهي وتحت ضغطها).

نرى إذاً أنه ليس في ثقافتنا لهـذه «العودة» للغـة قيمة الانقـطاع المفاجىء؛ ليست اكتشـافاً طارئاً لأمر بديهي مطمور منذ زمن؛ ليست علامة انكفاء الفكر على ذاته في سعيه للتحـرر من أي مضمون، ولا نزعة نرسيسية في الأدب المتحرّر أخيراً مما يفترض أن يعبّر عنـه، فلا يتكلم بعـد الآن إلاّ عن كونـه لغة معـرّاة. إن ما يحصـل في الـواقـع ليس إلاَّ عبـارة عن نشر دقيق للثقافة الغربية وفق الحتمية التي استساغتها لنفسها في بداية القرن التاسع عشر. من الخطأ أن نعتبر هذا المؤشر العام لخبرتنا، الممكن تسميته «الشكلانية» (formalisme) ، إشـارة إلى هزال أو نـدرة الفكر العـاجز عن الإمسـاك بامتـلاء المضامـين. وسوف لن يكـون أقل خـطأ إذا ما طرحناه [أي المؤشر] في مجمله عبر أفق جديد لفكر جـديد. فمن داخـل الصورة جـد الكثيفة وجدّ المتماسكة **للإبستيمية** الحديثة وجدت هذه الخبرة المعاصرة إمكانيـة حصولهـا؛ فهي نفسها التي أثارتها، بمنطقها، وكوّنتها برمّتها، وجعلت من المستحيل ألاّ توجد. إن ما حصل في أيام

ريكاردو و كوڤييه و بوب، وذلك الضرب من المعرفة الذي نشأ مع الاقتصاد والبيولوجيا وفقه اللغة، وفكر التناهي الذي فرضه النقد الكانطي باعتباره مهمة للفلسفة، كل ذلك يشكل إلى الآن الحيِّز المباشر لتفكيرنا. ففي هذا الحيِّز بالذات نفكر.

ومع ذلك، فإن الشعور باكتمال أو نهاية، الشعور المبهم الذي يحمل ويحرِّك فكرنا وينوِّمه لسهولة وعوده، والذي يدفعنا إلى الاعتقاد أن شيئاً جديداً راح يبتدىء، دون أن نرى منه سوى شعاع ضوء في أسفل الأفق، ـ إن هذا الشعور وهذا الانطباع قد لا يكونان دون مبرِّر. قد يقال إنهما موجودان، وإنه لم يكفا عن إعادة التشكل من جديد منذ أوائل القرن التاسع عشر؛ قد يقال إن هولدرلن، هيغل، فيورباخ وماركس كانوا جميعاً يمتلكون هذه الثقة من كون أن فكراً، وربما ثقافة معينة، كان مشرفاً على الانتهاء معهم، وأن ثقافة أخرى ربما كانت تقترب، آتية من مسافة قد لا يستحيل التغلُّب عليها، قادمة في تحفّظ الفجر، في وضح الظهيرة أو في انسلاخ النهار المحتضر. لكن هذا الاقتراب، هذا الاستحقاق الوشيك الخطر الذي نخاف اليوم وعدَه ونستقبل خطره، ليس، ولا شك، من ذات النظام(*). كان هذا الوعد في ذلك الحين يفرض على الفكر أن يهيء للانسان على الأرض إقامة ثابتة أبعدت عنها الآلهة أو مُحيت؛ أمّا ما يُعلن في أيامنا الحاضرة، ويشير نيتشه هنا أيضاً من بعيد إلى نقطة التحول، فليس غياب الله أو موته هو المؤكد بقدر ما هي نهاية الإنسان (هذا الانزلاق البسيط الذي لا يُشعَر به، وهذا الانكفاء في شكل الهوية اللذان جعلا من تناهي الانسان نهايته)؛ يتكشَّف عندها أن موت الله والانسان الأخير متلازمان: أوَليس الإنسان الأخير من يعلن أنه قتل الله، واضعاً بذلك لغته وفكره وضحكه في حيِّز الله الميت سابقاً، ولكن معرِّفاً أيضاً عن نفسه كمن قتل الله، وكمن يفرض وجودُه حرية الإقدام على تلك الجريمة؟ وبهذا يكون الانسان الأخير أقدم وأحدث شباباً من موت الله؛ فيما أنه قد قتل الله، فهو المسؤول إذاً عن تناهيه؛ ولكن بما أنه يتكلم ويفكر ويوجد في موت الله، فجريمته أيضاً محكوم عليها أن تموت؛ وبذلك تعجّ آلهة جديدة، وهي الآلهة ذاتها، في خضم المستقبل؛ فلابد للإنسان من أن يزول. إن ما يبشر به فكر نيتشه، أكثر من موت الله ـ أو بالأحرى في أثر هذا الموت وبارتباطٍ عميق معه ـ هو نهاية قاتله؛ إنه انفجار وجه الإنسان في الضحك، وعودة الأقنعة؛ إنه تبعثر مجرى الزمن العميق الذي كان يشعر أنه يحمله والذي كان يحس بضغطه في كينونة الأشياء بالذات؛ إنه هوية عودة ذات الواحد (L'idendité du Retour du Même) ولتبعثر الانسان المطلق. فطوال القرن التاسع عشر كانت نهاية الفلسفة والوعد بثقافة مقبلة لا يشكلان بدون شك سوى صنوين لفكر التناهي ولظهور الإنسان في المعرفة؛ أما في أيامنا هذه، فكون الفلسفة هي دائماً ولا تزال في طور أن تنتهي، وكون أنه داخلَها ربما، وأيضاً بل خارجَها على الأرجح وفي صراع معها، في مجال الأدب كما في التفكير الشكلي، إنما يجري طرح اشكالية اللغة، كل ذلك يدلّ ولا شك على أن الانسان مشرف على الموت.

ذلك أن كل الإبستيمية الحديثة ـ تلك التي تكوّنت في أواخر القرن الثامن عشر وما زالت تشكل الأرضية الوضعية لمعارفنا، تلك التي صنعت صيغة كينونة الإنسان الفريدة وإمكانية

(*) أي تمتّ إلى ذات النظام المعرفي السابق الذي تحدث عنه هولدرلن، هيغل وماركس. (م).

معرفته تجريبياً ـ كانت تلك الإبستيمية بجملتها مرتبطة بموت الخطاب واندثار سلطانه الرتيب، وبانزلاق اللغة إلى ناحية الموضوعية وبظهورها مجدداً بأشكال متعددة. ولئن برزت هذه اللغة ذاتها الآن بإلحاح متزايد في وحدة، يتوجب علينا أن نفكّرها إنما لا نستطيع ذلك بَعْدُ، أليس في ذلك إشارة إلى أن كل هذا التشكيل سوف ينقلب الآن، وأن الانسان هو في طريقه إلى الزوال، بينما تزداد كينونة اللغة في سمائنا لمعاناً ووهجاً؟ ربما أن الإنسان تكوّن حين كانت اللغة محكومة بالتبعثر، ألن يتبعثر هو الآن فيما اللغة تلملم أوصالها؟ وإن صحّ ذلك، ألن يكون من الخطأ ـ وخطأ خطير بما أنه قد يخفي علينا ما يجب أن تعتقده الآن ـ أن نفسر الاختبار الحالي كتطبيق لأشكال اللغة على الإنسانيات؟ ألا يجدر بالأحرى التخلّي عن التفكير بالانسان، أو بصورة أدق، التفكير عن كثب بموت الانسان هذا ـ وباختفاء مرتكز إمكانية كل العلوم الانسانية ـ بعلاقته مع اهتمامنا باللغة؟ ألا يجب التسليم أنه يتوجب على الإنسان، بما أن اللغة عادت من جديد، أن يعود هو إلى ذاك العدم الهادىء الذي حجرته فيه في الماضي وحدة الخطاب المتسلّطة؟ كان الانسان صورة بين نمطين مختلفين لكينونة اللغة؛ أو أنه لم يتكوّن بالأحرى إلاّ بعد أن تحرّرت اللغة من التمثيل، الذي كانت محصورة بداخله فتبعثرت: لقد ركّب الانسان صورته في فجوات اللغة المقطعة الأوصال. ليست هذه بالطبع تأكيدات بل على الأكثر أسئلة لا يمكن الإجابة عنها؛ بل يجب أن تُترك معلقة حيث تُطرح، مع العلم أن إمكانية طرحها تفتح دون شك أفق فكر مستقبلي.

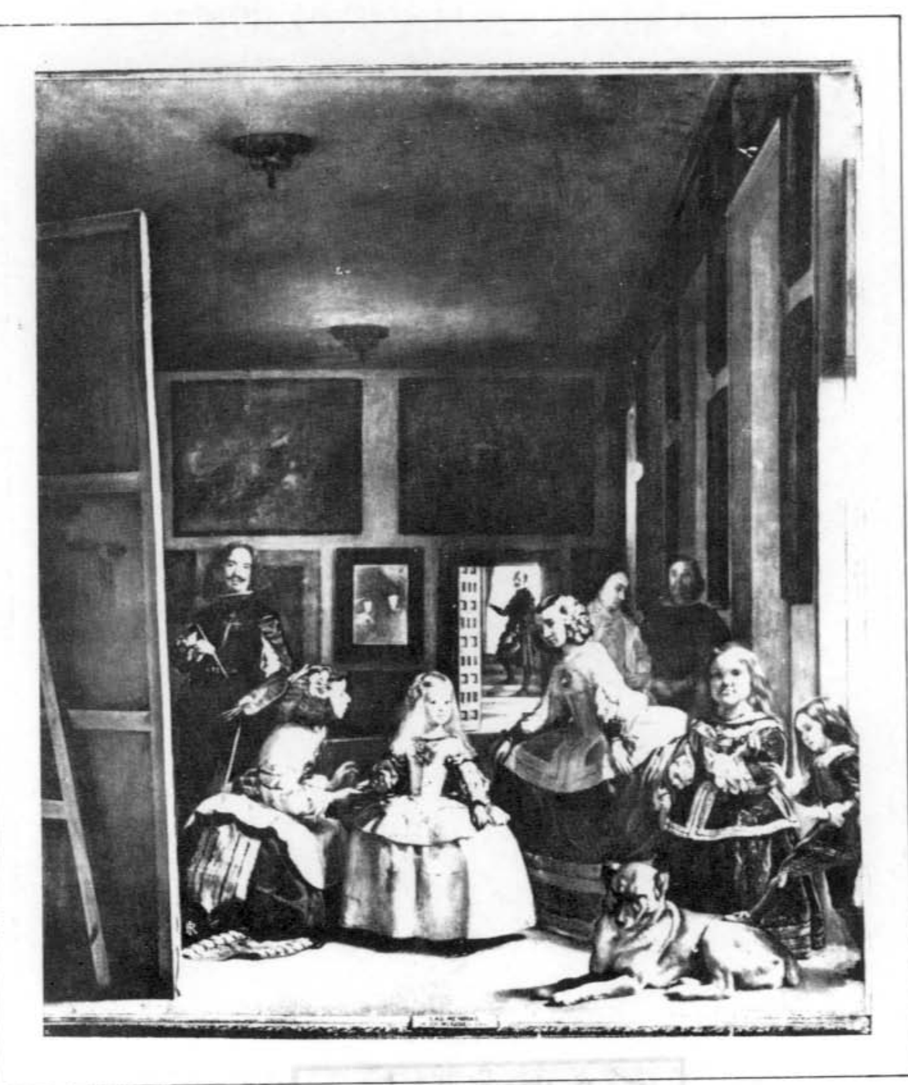
VI

في كل حال، أمر واحد مؤكد: هو أن الإنسان ليس أقدم ولا أثبت إشكالية طرحت ذاتها على المعرفة الإنسانية. فإن اعتمدنا تعاقباً ضيقاً نسبياً [في التاريخ]، وتقطيعاً جغرافياً ضيقاً ـ أي الثقافة الأوروبية منذ القرن السادس عشر(*) ـ يمكننا التأكيد أن الانسان هو اختراع حديث فيها. فالمعرفة لم تحوِّم طويلاً في الظلمة حوله وحول أسراره. في الواقع، ومن بين كل المنعطفات التي طرأت على معرفة الأشياء ونظامها، على معرفة التوافقات المماثلات، والاختلافات، والميزات، والتعادلات، والكلمات ـ باختصار، من بين كل حلقات هذا التاريخ العميق **لذات الواحد** (Le Même) ـ هناك حلقة واحدة فقط، تلك التي بدأت منذ قرن ونصف القرن، والتي قد تكون في طور الانتهاء قد سمحت بظهور وجه الانسان. ولم يكن ذلك تحرّراً من قلق عتيق، ولا ممراً لهمٍّ ألفي إلى حيِّز الوعي، أو ولوجاً في الموضوعية لتلك الأمور التي بقيت طويلاً عالقة في حيِّز المعتقدات والفلسفات: بل كان حقيقة تبدّلٍ طرأ على الجاهزيات الأساسية للمعرفة. فالانسان اختراع تظهر أركيولوجيا فكرنا بسهولة حداثة عهده. وربما نهايته القريبة.

لو قدّر لتلك الجاهزيات أن تختفي كما ظهرت، لو انقلبت من جرّاء حدث ما، لا يمكننا إلاّ استشعار وقوعه، دون أن نعرف له الآن وجهاً أو وعداً، كما انقلبت في أواخر القرن الثامن عشر أرضية الفكر الكلاسيكي، ـ عندئذ يمكن الرهان أن الإنسان سوف يندثر، مثل وجه من الرمل مرسوم على حدّ البحر.

(*) أي الشريحة المحددة فقط بالثقافة الغربية التي كانت موضوع هذا التكاب. (م).

المحتويات



لوحة الوصيفات للرسام دييغو فيلاسكيز (راجع الفصل الأول)

مشروع مطاع صفدي للينابيع IV

الكلماتُ وَالأشياء

يعتبر كتاب (الكلمات والأشياء) ليس أهم ما كتب ميشيل فوكو وعبّر عن فلسفته فحسب، ولكنه كذلك أفضل شاهد على قدرة العقل في اعادة اكتشاف انظمته المعرفية ومراجعتها لأول مرة في تاريخ الفلسفة الحديثة، خارج الأطر الايديولوجية التي اعتادت أن تقنعها وتستخدمها. وهو الكتاب الذي يشكل في تحولات الفكر الغربي الراهنة مرجعاً أساسياً لفلسفة الحداثة وعقلنة قطائعها التاريخية الرئيسية، وصولاً إلى ما يتجاوزها هي بالذات نحو ما يسمى اليوم بالحداثة البعدية، أو بما بعد الحداثة.

إنّ ترجمة هذا الكتاب الى العربية في حد ذاته يمدُّ الثقافة العربية بمفاتيح لكشف اسرار العقل الغربي، ومنعطفات قطائعه الرئيسيّة التي شكلت السر الأعمق لما يسمى بمعجزة التفوق الغربي. ودراسة العقل لوسائله المعرفية، وتقييمها، فضلاً عن كونها امتيازاً الحضارة الأعلى وشاهدها الأمثل على حيويتها وقدرتها على الاحتفاظ بقدرات النهوض وتجديدها، فإنها في الوقت ذاته تجعل من الحداثة ليس مجرد حالة تاريخية طارئة، بقدر ما هي كينونة مستمرة، ومفاجئة لوعودها بالذات.

ترجمةُ فوكو الى العربية مساهمة صعبة في تغيير مصطلح القراءة والكتابة، وآليات المعرفة العلمية والشائعة، كما فعل كتاب «الكلمات والأشياء» عند ظهوره في لغته الأصلية. والجهد الذي يتطلبه فهمه ومزاولته جهد حقيقي في تغيير عادات العقل العربي. وشروع في ممارسة ما هو الأصعب والحقيقي في مصطلح الحداثة، وتحويله من شعار شبه سياسي، الى ممارسة العقل ذاته.

السعر: 10 دولارات أميركية أو ما يعادلها